تفسير

التحرير والتنوير

تأليف

سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

الجزء السابع







بسم الله الرحمن الرحيم

* * *

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ 82 وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ 83 وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ 84 ﴾

فذلكة لما تقدّم من ذكر ما لاقى به اليهود والنصارى دعوة الاسلام من الإعراض على تفاوت فيه بين الطائفتين؛ فإنّ الله شنّع من أحوال اليهود ما يعرف منه عداوتهم للاسلام إذ قال : « وليزيدنّ كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربّك طغيانا وكفرا » ، فكرّرها مرّتين وقال : « ترى كثيرا منهم يتولّون الذين كفروا » وقال : « وإذا جاؤوكم قالوا آمنّا وقد دخلوا بالكفر » فعلم تلوّنهم في مضارّة المسلمين وأذاهُم . وذكر من أحوال النصارى ما شنّع به عقيدتهم ولكنّه لم يحك عنهم ما فيه عداوتهم المسلمين وقد نهى المسلمين عن اتّخاذ الفريقين أولياء في قوله : « يأيّها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنصارى أولياء » الآية . فجاء قوله : « لتجدنّ أشدّ الناس عداوة » الآية فذلكة لحاصل ما تكنّه ضمائر الفريقين نحو المسلمين ، ولذلك فُصلت ولم تعطف .

واللام في « لتجدنّ » لام القسم يقصد منها التأكيد ، وزادته نون التوكيد تأكيدا .

والوجدان هنا وِجدان قلبي ، وهو من أفعال العِلم ، ولذلك يُعدّى إلى مفعولين، وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولتجدنّهم أحرصَ الناس على حياة » في سورة البقرة .

وانتصب « عداوة » على تمييز نسبة « أشدّ » الى النّاس، ومثله انتصاب « مودّة ».

وذكر المشركين مع اليهود لمناسبة اجتماع الفريقين على عداوة المسلمين ، فقد ألّف بين اليهود والمشركين بُغض الإسلام ؛ فاليهود للحسد على مجيء النبوءة من غيرهم ، والمشركون للحسد على أن سبقهم المسلمون بالاهتداء إلى الدين الحقّ ونبذ الباطل .

وقوله « ولتجدنّ أقربهم مودّة » أي أقرب النّاس مودّة للذين آمنوا ، أي أقرب الناس من أهل الملل المخالفة للاسلام . وهذان طرفان في معاملة المسلمين . وبين الطرفين فِرق متفاوتة في بغض المسلمين ، مثل المجوس والصابئة وعبدةِ الأوثان والمعطّلة .

والمراد بالنصارى هنا الباقون على دين النصرانية لا محالة، لقوله : « أقربهم مودّة للذين آمنوا ». فأمّا من آمن من النصارى فقد صار من المسلمين .

وقد تقدّم الكلام على نظير قوله : « الذين قالوا إنّا نصارى » في قوله تعالى « ومن الذين قالوا إنّا نصارى أخذنا ميثاقهم »، المقصودِ منه إقامة الحجّة عليهم بأنّهم التزموا أن يكونوا أنصارا لله « قال الحواريّون نحن أنصار اللهِ » ، كما تقدّم في تفسير نظيره . فالمقصود هنا تذكيرهم بمضمون هذا اللقب ليزدادوا من مودّة المسلمين فيتّبعوا دين الإسلام .

وقوله « ذلك » الإشارة إلى الكلام المتقدّم ، وهو أنّهم أقرب مودة للذين آمنوا .

والباء في قوله « بأنّ منهم قسّيسين » باء السببية ، وهي تفيد معنى لام التعليل .

والضمير في قوله « منهم » راجع إلى النصارى .

والقِسّيسون جمع سلامة لقِسّيس بوزن سِجّين . ويقال قَسّ – بفتح القاف وتشديد السين – وهو عالم دين النصرانية . وقال قطرب : هي بلغة الروم . وهذا ممّا وقع فيه الوفاق بين اللغتين .

والرهبان هنا جمع راهب ، مثل رُكْبان جمع راكب ، وفُرسان جمع فارس ، وهو غير مقيس في وصفٍ على فاعل . والراهب من النصارى المنقطع في دير أو صومعة للعبادة . وقال الراغب : الرهبان يكون واحدا وجمعا ، فمَن جعله واحدا جمعَه على رهابين ورَهابنة . وهذا مروي عن الفرّاء . ولم يحك الزمخشري في الأساس أنّ رهبان يكون مفردا . وإطلاقه على الواحد في بيت أنشده ابن الأعرابي :

لو أبصَرَتْ رهبانَ دَير بالجَبَل   لانحدر الرّهْبان يَسْعى ويزِل

وإنّما كان وجود القسّيسين والرهبان بينهم سببا في اقتراب مودّتهم من المؤمنين لما هو معروف بين العرب من حُسن أخلاق القسّيسين والرهبان وتواضعهم وتسامحهم . وكانوا منتشرين في جهات كثيرة من بلاد العرب يعمّرون الأديرة والصَوامع والبِيع ، وأكثرهم من عرب الشام الذين بلغَتْهم دعوة النصرانية على طريق الروم ، فقد عرفهم العرب بالزهد ومسالمة الناس وكثر ذلك في كلام شعرائهم . قال النابغة :

لو أنّها برزت لأ شمَط راهِب   عبدَ الاله صَرورة مُتَعَبِّد
لرَنَا لطلعتها وحسن حديثها   ولخَالَه رَشَدا وإن لَم يَرْشَد

فوجود هؤلاء فيهم وكونهم رؤساء دينهم ممّا يكون سببا في صلاح أخلاق أهل ملّتهم . والاستكبار السين والتاء فيه للمبالغة . وهو يطلق على

التكبّر والتعاظم ، ويطلق على المكابرة وكراهية الحقّ ، وهما متلازمان . فالمراد من قوله « لا يستكبرون » أنّهم متواضعون منصفون .

وضمير « وأنّهم لا يستكبرون » يجوز أن يعود إلى ما عاد إليه ضمير « بأنّ منهم » ، أي وأنّ الذين قالوا إنّا نصارى لا يستكبرون ، فيكون قد أثبت التواضع لجميع أهل ملّة النصرانية في ذلك العصر . وقد كان نصارى العرب متحلّين بمكارم من الأخلاق . قال النابغة يمدح آل النعمان الغساني وكانوا متنصّرين :

مَجَلّتُهم ذاتُ الإلهِ ودينُهم قويم فما يرجُون غيرَ العواقب
ولا يحسبون الخيرَ لا شرّ بعده ولا يحسبون الشرّ ضربة لازب

وظاهر قوله « الّذين قالوا إنّا نصارى » أنّ هذا الخُلُق وصف للنصارى كلّهم من حيث إنّهم نصارى فيتعيّن أن يحمل الموصول على العموم العُرفي ، وهم نصارى العرب ، فإنّ اتّباعهم النصرانية على ضعفهم فيها ضمّ إلى مكارم أخلاقهم العربية مكارمَ أخلاق دينية ، كما كان عليه زهير ولبيد وورَقة بنُ نوفل وأضرابهم .

وضمير « وأنّهم لا يستكبرون » عائد إلى « قسّيسين ورهبانا » لأنّه أقرب في الذكر ، وهذا تشعر به إعادة قوله « وأنّهم » ، ليكون إيماء إلى تغيير الأسلوب في معاد الضمير ، وتكون ضمائر الجمع من قوله « وإذا سَمعوا — إلى قوله — فأثابهم الله » تابعة لضمير « وأنّهم لا يستكبرون » .

وقرينة صرف الضمائر المتشابهة إلى مَعَادَين هي سياق الكلام . ومثله وارد في الضمائر كقوله تعالى « وعَمَرُوها أكثَرَ ممّا عَمَرُوها » . فضمير الرفع في « عمروها » الأول عائد إلى غير ضمير الرفع في « عمروها » الثاني . وكقول عبّاس بن مرداس :

عُدْنَا ولولاَ نَحْنُ أحْدَقَ جَمْعُهم بالمسلمين وأحرزُوا مَا جَمَّعوا

يريد بضمير (أحرزوا) جماعة المشركين ، وبضمير (جمَّعوا) جماعة المسلمين .

ويعضّد هذا ما ذكره الطبرى والواحدي وكثير من المفسّرين عن ابن عبّاس ومجاهد وغيرهما : أنّ المعنيّ في هذه الآية ثمانية من نصارى الشام كانوا في بلاد الحبشة وأتوا المدينة مع اثنين وستّين راهِبا من الحبشة مصاحبين للمسلمين الذين رجعوا من هجرتهم بالحبشة وسمعوا القرآن وأسلموا . وهم : بَحِيرا الراهب ، وإدريس ، وأشرف ، وأبرهة ، وثمامة ، وقثم ، ودريد ، وأيمن ، أي مِمَّن يحسنون العربية ليتمكّنوا من فهم القرآن عند سماعه . وهذا الوفد ورد إلى المدينة مع الذين عادوا من مهاجرة الحبشة ، سنة سبع فكانت الإشارة اليهم في هذه الآية تذكيرا بفضلهم . وهي من آخر ما نزل ولم يعرف قوم معيّنون من النصارى أسلموا في زمن الرسول – صلّى الله عليْه وسلّم –. ولَعلَّ اللهَ أعلَم رسوله بفريق من النصارى آمنوا بمحمد – صلّى الله عليْه وسلّم – في قلوبهم ولم يتمكّنوا من لقائه ولا من إظهار إيمانهم ولم يبلغهم من الشريعة إلاّ شيء قليل تمسّكوا به ولم يعلموا اشتراط إظهار الإيمان المسمّى بالإسلام ، وهؤلاء يشبه حالهم حالَ من لم تبلغه الدعوة ، لأنّ بلوغ الدعوة متفاوت المراتب . ولعلّ هؤلاء كان منهم من هو بأرض الحبشة أو باليمن . ولا شكّ أنّ النجاشي (أصْحَمة) منهم . وقد كان بهذه الحالة أخبر عنه بذلك النّبيء – صلّى الله عليْه وسلّم – .

والمقصود أنّ الأمّة التي فيها أمثال هؤلاء تكون قريبة من مودّة المسلمين .

والرسول هو محمّد – صلّى الله عليْه وسلّم – كما هو غالب عليه في إطلاقه في القرآن . ومــا أنزل إليه هو القرآن .

والخطاب في قوله « تَرى أعينهم » للنبيء — صلّى الله عليه وسلّم — . إن كان قد رأى منهم مَن هذه صفته ، أو هو خطاب لكلّ من يصحّ أن يَرى . فهو خطاب لغير معيَّن ليعمّ كلّ من يخاطب .

وقوله : « تفيض من الدمع » معناه يفيضُ منها الدمع لأنّ حقيقة الفيض أن يسند إلى المائع المتجاوز حَاوِيه فيسيل خارجا عنه . يقال : فاض الماء ، إذا تجاوز ظرفه . وفاض الدمع إذا تجاوز ما يغرورق بالعين .

وقد يسند الفَيْض إلى الظرف على طريقة المجاز العقلي ، فيقال : فاض الوادي ، أي فاض ماؤُه ، كما يقال : جرَى الوادي ، أي جرى ماؤه . وفي الحديث : « ورَجُل ذكر الله خَاليا فَفَاضَتْ عيناه » . و قد يقرنون هذا الإسناد بتمييز يكون قرينة للإسنادِ المجازي فيقولون : فاضت عينه دمعا ، بتحويل الإسناد المسمّى تمييزَ النسبة ، أي قرينة النسبة المجازية . فأمّا ما في هذه الآية فإجراؤه على قول نحاة البصرة يمنع أن يكون (مِنْ) الداخلة على الدمع هي البَيانية التي يجرّ بها اسم التمييز ، لأنّ ذلك عندهم ممتنع في تمييز النسبة ، فتكون الآية منسوجة على منوال القلب للمبالغة ، قُلِب قولُ الناس المتعارف : فاضَ الدمع من عينِ فلان ، فقيل : « أعينَهم تفيض من الدمع »، فحرف (مِن) حرف ابتداء .

وإذا أجري على قول نحاة الكوفة كانت (مِن) بيانية جارّة لاسم التمييز . وتعريف الدمع تعريف الجنس ، مثل : طبتَ النَّفْسَ .

و(مِنْ) في قوله « مِمَّا عرفوا » تعليلية ، أي سببُ فيضها ما عرفوا عند سماع القرآن من أنّه الحقّ الموعود به . ف(مِن) قائمة مقام المفعول لأجله كما في قوله : « تـ لّوا وأعينهم تفيض من الدمع حَزَنا » ، أي ففاضت أعينهم من انفعال البهجة بأن حضروا مشهد تصديق عيسى فيما بَشّر به ، وأن حضروا الرسول الموعود به ففازوا بالفضيلتين . و (مِن) في قوله

« من الحقّ » بيانية . أي ممّا عرفوا ، وهو الحقّ الخاصّ . أو تبعيضية ، أي ممّا عرفوه وهو النبيء الموعود به الذي خبره من جملة الحقّ الذي جاء به عيسى والنبيئون من قبله .

وجملة « يقولون » حال ، أي تفيض أعينهم في حال قولهم هذا . وهذا القول يجوز أن يكون علنا ، ويجوز أن يكون في خويّصّتهم .

والمراد بالشاهدين الذين شهدوا بعثة الرسل وصدّقوهم . وهذه فضيلة عظيمة لم تحصُل إلاّ في أزمان ابتداء دعوة الرسل ولا تحصل بعد هذه المرّة . وتلك الفضيلة أنّها المبادرة بتصديق الرسُل عند بعثتهم حين يكذبهم الناس بادىءَ الأمر ، كما قال ورقة : يا ليتني أكون جَذعا إذْ يُخرجك قومك . أي تكذيبا منهم . أو أرادوا فاكتبنا مع الشاهدين الذين أنبأهم عيسى — عليه السلام — ببعثة الرسول الذى يجيء بعده ، فيكونوا شهادة على مجيئه وشهادة بصدق عيسى . ففي إنجيل متّى عدد 24 من قول عيسى « ويقوم أنبياء كذَبَة كثيرون ويُضِلّون كثيرين ولكن الذي يصبِر إلى المنتهى فهذا يخلص ويفوز ببشارة الملكوت هذه شهادةً لجميع الأمم » . وفي إنجيل يُوحَنَّا عدد 15 من قول عيسى « ومتى جاء المُعَزّي روحُ الحقّ الذي من عند الأبِ ينبثقُ فهو يشهدُ لي وتشهدون أنتم أيضا لأنّكم معي من الابتداء » . وإنّ لِكلمة « الحقّ » وكلمة « الشاهِدين » في هذه الآية موقعا لا تغني فيه غيرهما لأنّهما تشيران إلى ما في بشارة عيسى — عليه السلام — .

وقوله « وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحقّ » ، هو من قولهم ، فيحتمل أنّهم يقولونه في أنفسهم عندما يخامرهم التردّد في أمر النزوع عن دينهم القديم إلى الدخول في الإسلام . وذلك التردّد يعرض للمعتقد عند الهمّ بالرجوع عن اعتقاده وهو المسمّى بالنظر ؛ ويحتمل أنّهم يقولونه لمن يعارضهم من أهل ملّتهم أو من إخوانهم ويشكّكهم فيما عزموا عليه ، ويحتمل أنّهم يقولونه لمن يعيّرهم من اليهود

أو غيرهم بأنّهم لم يتصلّبوا في دينهم . فقد قيل : إنّ اليهود عيّروا النفر الذين أسلموا ، إذا صحّ خبر إسلامهم . وتقدّم القول في تركيب « ما لنا لا نفعل » عند قوله تعالى « ومالكم لا تُقاتلون في سبيل الله » في سورة النساء .

وجملة « ونطمَع » يجوز أن تكون معطوفة على جملة « ما لنا لا نؤمن ». ويحتمل أن تكون الواو للحال ، أي كيف نترك الإيمان بالحقّ وقد كنّا من قبل طامعين أن يجعلنا ربّنا مع القوم الصالحين مثل الحواريّين ، فكيف نُفلت ما عَنّ لنا من وسائل الحصول على هذه المنقبة الجليلة . ولا يصحّ جعلها معطوفة على جملة « نؤمن » لئلا تكون معمولة للنفي ، إذ ليس المعنى على ما لنا لا نطمع ، لأنّ الطمع في الخير لا يتردّد فيه ولا يلام عليه حتّى يَحتاج صاحبه إلى الاحتجاج لنفسه بـ (ما لنا لا نفعل) .

﴿ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ 85 ﴾

تفريع على قوله يقولون : ربّنا ءامنّا .. » إلى آخر الآية . ومعنى (أثَابهم) أعطاهم الثواب . وقد تقدّم القول فيه عند تفسير قوله تعالى : « لَمَثُوبة من عند الله خير » في سورة البقرة .

والباء في قوله « بما قالوا » للسببية . والمراد بالقول القول الصادق وهو المطابق للواقع ، فهو القول المطابق لاعتقاد القلب ، وما قالوه هو ما حكي بقوله تعالى « يقولون ربّنا آمنّا فاكتبنا مع الشاهدين .. » الآية . وأثابَ يتعدّى إلى مفعولين على طريقة باب أعطى ، « فجنّاتٍ » مفعوله الثاني ، وهو المعطَى لهم . والإشارة في قوله « وذلك جزاء المحسنين » إلى الثواب المأخوذ من « أثابهم » ولك أن تجعل الإشارة إلى المذكور وهو الجنّات وما بها من الأنهار وخلودهم فيها . وقد تقدّم نظير ذلك عند قوله تعالى في سورة البقرة « عوَان بيْنَ ذلك » .

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴾ 86

هذا تتميم واحتراس ، أي والذين كفروا من النصارى وكذّبوا بالقرآن هم بضدّ الذين أثابهم الله جنّات تجري من تحتها الأنهار .

وأصحاب الجحيم ملازموه . والجحيم جهنّم . وأصل الجحيم النار العظيمة تجعل في حفرة ليدوم لهيبها . يقال : نار جَحْمة ، أي شديدة اللهب. قال بعض الطائيين من الجاهلية من شعراء الحماسة :

نَحن حبسنَا بني جَديلةَ في نار من الحرب جَحْمَةِ الضرم

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ 87 وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ 88 ﴾

استئناف ابتدائي خطاب للمؤمنين بأحكام تشريعية ، وتكملة على صورة التفريع جاءت لمناسبة ما تقدّم من الثناء على القسّيسين والرهبان . وإذ قد كان من سنّتهم المبالغة في الزهد وأحدثوا رهبانية من الانقطاع عن التزوّج وعن أكل اللحوم وكثير من الطيّبات كالتدهُّن وترفيه الحالة وحُسن اللباس ، نبّه الله المؤمنين على أنّ الثناء على الرهبان والقسّيسين بما لهم من الفضائل لا يقتضي اطّراد الثناء على جميع أحوالهم الرهبانيّة . وصادف أن كانَ بعضُ أصحاب رسول الله ــصلى الله عليه وسلمــ قد طمَحت نفوسهم إلى التقلّل من التعلّق بلذائذ العيش اقتداء بصاحبهم سيِّد الزاهدين ــ صلى الله عليه وسلّم ــ . روى الطبري والواحدي أنّ نفرًا تنافسوا في الزهد . فقال أحدُهم : أمّا أنا فأقوم الليل

لا أنام ، وقال الآخر : أمّا أنا فأصوم النهار ، وقال آخر : أمّا أنا فلا آتي النساء ، فبلغ خبرُهم رسولَ الله — صلّى الله عليْه وسلّم — فبعث إليهم ، فقال : « ألَمْ أُنَبَّأْ أنّكم قلتم كذا . قالوا : بَلَى يا رسول الله ، وما أرَدْنا إلاّ الخيْرَ، قال : لكنّي أقوم وأنام ، وأصوم وأفطر ، وآتي النساء ، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي » فنزلت هذه الآية . ومعنى هذا في صحيحي البخاري ومسلم عن أنس بن مالك وليس فيه أنّ ذلك سبب نزول هذه الآية .

ورُوي أنّ ناسا منهم ، وهم : أبو بكر ، وعليّ ، وابن مسعود ، وابن عُمر ، وأبو ذرّ ، وسالم مولى أبي حذيفة ، والمقدادُ بن الأسود ، وسلْمان الفارسي ، ومعقل بن مُقَرّن اجتمعوا في دار عثمان بن مظعون واتّفقوا على أن يرفُضوا أشغال الدنيا ، ويتركوا النساء ويترهّبوا . فقام رسول الله فغلّظ فيهم المقالة ، ثم قال « إنّما هلك من كان قبلكم بالتشديد ، شدّدوا على أنفسهم فشدّد الله عليهم فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع ».. فنزلت فيهم هذه الآية . . وهذا الخبر يقتضي أنّ هذا الاجتماع كان في أول مدّة الهجرة لأنّ عثمان بن مظعون لم يكن له دار بالمدينة وأسكنه النبيء — صلى الله عليه وسلم — في دار أمّ العلاء الأنصارية التي قيل : إنّها زوجة زيد بن ثابت ، وتوفّي عثمان بن مظعون سنة اثنتين من الهجرة . وفي رواية : أنّ ناسا قالوا إنّ النصارى قد حرّموا على أنفسهم فنحن نحرّم على أنفسنا بعض الطيّبات فحرّم بعضهم على نفسه أكل اللحم ، وبعضهم النوم ، وبعضهم النساء ؛ وأنّهم ألزموا أنفسهم بذلك بأيمان حلفوها على ترك ما التزموا تركه . فنزلت هذه الآية .

وهذه الأخبار متظافرة على وقوع انصراف بعض أصحاب رسول الله —صلى الله عليه وسلم— إلى المبالغة في الزهد واردة في الصحيح، مثل حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي . قال : قال لي رسول الله « ألم أُخْبَرَ أنّك تقوم الليل وتصوم النهارَ ، قلت : إنّي أفعلُ ذلك . قال : فإنّك إذا فعلتَ هجَمت عينُك ونَفِهَتْ نَفْسك .

وإنّ لنفسك عليك حقّا ولأهلِك عليك حقّا ، فصم وأفطر وقُم ونَم » . وحديث سلمان مع أبي الدرداء أنّ سلمان زار أبا الدرداء فصنع أبو الدرداء طعاما فقال لسلمان : كُلْ فإنّي صائم ، فلمّا كانَ الليلُ ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم ، فنام ، ثم ذهب يقوم فقال : نم ، فنام . فلمّا كان آخر اللّيل قال سلمان : قم الآن ، وقال سلمان : إنّ لربّك عليك حقّا ولنفسك عليك حقّا ولأهلك عليك حقّا فأعط كلّ ذي حقّ حقّه . فأتى النبيء — صلّى الله عليه وسلّم — فذكر ذلك له . فقال النبيء عليه الصلاة والسلام : « صدقَ سلمانُ » . وفي الحديث الصحيح أنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — ، قال : أمّا أنا فأقوم وأرقد وأصوم وأفطر وأتزوّج النساء فمن رغب عن سُنّتي فليس منّي .

والنهي إنّما هو عن تحريم ذلك على النفس . أمّا ترك تناول بعض ذلك في بعض الأوقات من غير التزام ولقصد التربية للنفس على التصبّر على الحِرمان عند عدم الوجدان ، فلا بأس به بمقدار الحاجة إليه في رياضة النفس . وكذلك الإعراض عن كثير من الطيّبات للتطلّع على ما هو أعلى من عبادة أو شغل بعمل نافع وهو أعلى الزهد ، وقد كان ذلك سنّة رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — وخاصّة من أصحابه ، وهي حالة تناسب مرتبته ولا تتناسب مع بعض مراتب الناس ، فالتطلّع إليها تعسير ، وهو مع ذلك كان يتناول الطيّبات دون تشوّف ولا تطلّع . وفي تناولها شكر لله تعالى ، كما ورد في قصّة أبي الدحداح حين حلّ رسولُ الله وأبُو بكر وعمرُ في حائطه وأطعمهم وسقاهم . وعن الحسن البصري : أنّه دُعي إلى طعام ومعه فرقد السَبَخي (1) وأصحابه فجلسوا على مائدة فيها ألوان من الطعام دجاج مسمّن وفالَوْذ فاعتزل فرقد ناحية . فسأله الحسن : أصائم أنت ، قال : لا ولكنّي أكره الألوان لأنّي

---

(1) فرقد بن يعقوب الارمينى من اصحاب الحسن توفى سنة 131 نزيل السبخة ، موضع بالبصرة .

لا أؤدّي شكره ، فقال له : الحسن : أفتشرب الماءَ البارد، قال : نعم ، قال : إنّ نعمةَ الله في الماءِ البارد أكثر من نعمته في الفَالَوْذ .

وليس المراد من النهي أن يلفظ بلفظ التحريم خاصّة بل أن يتركه تشديدا على نفسه سواء لفظ بالتحريم أم لم يلفظ به .

ومن أجل هذا النهي اعتبر هذا التحريم لغوا في الإسلام فليس يلزم صاحبه في جميع الأشياء التي لم يجعل الإسلام للتحريم سبيلا إليها وهي كلّ حال عدا تحريم الزوجة. ولذلك قال مالك فيمن حرّم على نفسه شيئا من الحلال أو عمّم فقال : الحلال عليّ حرام ، أنّه لا شيء عليه في شيء من الحلال إلاّ الزوجة فإنّها تحرم عليه كالبتّات ما لم ينو إخراج الزوجة قبل النطق بصيغة التحريم أو يخرجها بلفظ الاستثناء بعد النطق بصيغة التحريم ، على حكم الاستثناء في اليمين . ووجهه أنّ عقد العصمة يتطرّق إليه التحريم شرعا في بعض الأحوال، فكان التزام التحريم لازما فيها خاصّة ، فإنّه لو حرّم الزوجة وحدها حرمت، فكذلك إذا شملها لفظ عامّ. ووافقه الشافعي. وقال أبو حنيفة : من حرّم على نفسه شيئا من الحلال حَرم عليه تناوُله ما لم يكفّر كفارة يمين ، فإنْ كفّر حلّ له إلاّ الزوجة . وذهب مسروق وأبو سلمة إلى عدم لزوم التحريم في الزوجة وغيرها .

وفي قوله تعالى « لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » تنبيه لفقهاء الأمّة على الاحتراز في القول بتحريم شيء لم يقم الدليل على تحريمه ، أو كان دليله غير بالغ قوة دليل النهي الوارد في هذه الآية .

ثم إنّ أهل الجاهلية كانوا قد حرّموا أشياء على أنفسهم كما تضمنته سورة الأنعام، وقد أبطلها الله بقوله : «قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرزق»، وقوله « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله » ، وقوله « قُل آلذّكَرَيْنِ حَرّم أم الأنثيين — إلى قوله — فمن أظلم ممّن افترى على الله كذبا ليُضلّ النّاس بغير علم » ، وغير ذلك من الآيات . وقد كان كثير من العرب قد دخلوا في الإسلام بعد فتح مكّة دفعة واحدة كما

وصفهم الله بقوله « يدخلون في دين الله أفواجا » . وكان قصر الزمان واتّساع المكان حائلين دون رسوخ شرائع الإسلام فيما بينهم ،. فكانوا في حاجة إلى الانتهاء عن أمور كثيرة فاشية فيهم في مدّة نزول هذه السورة، وهي أيام حجّة الوداع وما تقدّمها وما تأخّر عنها .

وجملة « ولا تعتدوا » معترضة ، لمناسبة أنّ تحريم الطيّبات اعتداء على ما شرع الله ، فالواو اعتراضية . وبما في هذا النهي من العموم كانت الجملة تذييلا .

والاعتداء افتعال العدْو ، أي الظلم . وذِكره في مقابلة تحريم الطيّبات يدلّ على أنّ المراد النهي عن تجاوز حدّ الإذنِ المشروع ، كما قال « تلك حدود الله فلا تعتدوها » . فلمّا نهى عن تحريم الحلال أردفه بالنهي عن استحلال المحرّمات وذلك بالاعتداء على حقوق النّاس ، وهو أشدّ الاعتداء ، أو على حقوق الله تعالى في أمره ونهيه دون حقّ الناس ، كتناول الخنزير أو الميتة . ويعمّ الاعتداءُ في سياق النهي جميع جنسه ممّا كانت عليه الجاهلية من العدوان ، وأعظمه الاعتداء على الضعفاء كالوأْد، وأكلِ مال اليتيم، وعضل الأيامَى، وغير ذلك .

وجملة « إنّ الله لا يحبّ المعتدين » تذييل للّتي قبلها للتحذير من كلّ اعتداء .

وقوله « وكلوا ممّا رزقكم الله حلالا طيّبا » تأكيد للنهي عن تحريم الطيّبات وهو معطوف على قوله « لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » . أي أنّ الله وسّع عليكم بالحلال فلا تعتدوه إلى الحرام فتكفروا النعمة ولا تتركوه بالتحريم فتُعرضوا عن النعمة .

واقتُصِر على الأكل لأنّ معظم ما حرّمه الناس على أنفسهم هو المآكل . وكأنّ الله يعرّض بهم بأنّ الاعتناء بالمهمّات خير من التهمّم بالأكل ، كما قال «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا» الآية . وبذلك أبطل

ما في الشرائع السابقة من شدّة العناية بأحكام المأكولات . وفي ذلك تنبيه لهذه الأمّة .

وقوله « واتّقوا الله الذى أنتم به مؤمنون » جاء بالموصول للإيماء إلى علّة الأمر بالتقوى ، أي لأنّ شأن الإيمان أن يقتضي التقوى، فلمّا آمنتم بالله واهتديتم إلى الإيمان فكمّلوه بالتقوى . روي أنّ الحسن البصري لقي الفرزدق في جنازة ، وكانا عند القبر ، فقال الحسن للفرزدق : ما أعدَدْت لهذا . يعني القَبر . قال الفرزدق : شهادة أن لا إله إلاّ الله كذا كذا سنة . فقال الحسن : هذا العمود ، فأين الأطْناب .

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ذَ ٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوٓاْ أَيْمَـٰنَكُمْ كَذَ ٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ 89

استئناف ابتدائي نشأ بمناسبة قوله « لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » لأنّ التحريم يقع في غالب الأحوال بأيْمان معزومة ، أو بأيمان تجري على اللسان لقصد تأكيد الكلام ، كأنْ يقول: والله لا آكل كذا، أو تجري بسبب غضب. وقيل: إنّها نزلت مع الآية السابقة فلا حاجة لإبداء المناسبة لذكر هذا بعد ما قبله. روى الطبري والواحدي عن ابن عبّاس أنّه لمّا نزل قوله تعالى «يأيّها الّذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » ونهاهم النبيء — صلى الله عليه وسلم — عمّا عزموا عليه من ذلك، كما تقدّم آنفا، قالوا : يا رسول الله ، كيف نصنع بأيماننا التي حلفناها عليها، فأنزل الله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في

أيمـانكم » الآية . فشرع الله الكفّـارة . وتقدّم القول في نَظير صدر هذه الآية في سورة البَقرة . وتقدّم الاختلاف في معنى لغو اليمين . وليس في شيء من ذلك ما في سبب نزول آية « يأيّها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » ، ولا في جعل مثل ما عزم عليه الذين نزلت تلك الآية في شأنهم من لغو اليمين . فتأويل ما رواه الطبري والواحدي في سبب نزول هذه الآية أنّ حادثة أولئك الذين حرّموا على أنفسهم بعض الطيّبات ألحقت بحكم لغو اليمين في الرخصة لهم في التحلّل من أيمانهم .

وقوله « بما عَقَّدْتُم الأيمان »، أي ما قصدتم به الحِلف. وهو يُبيّن مجمل قوله في سورة البقرة « بما كَسَبَتْ قلوبُكم » .

وقَرَأ الجمهورُ «عَقَّدتم» — بتشديد القاف — . وقرأه حمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وخلَف — بتخفيف القاف — . وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر « عَاقدتم » بألف بعد العين من باب المفاعلة . فأمّا (عقّدتم) بالتشديد فيفيد المبالغة في فعل عقَد ، وكذلك قراءة « عاقدتم » لأنّ المفاعلة فيه ليست على بابها ، فالمقصود منها المبالغة ، مثل عافَاه الله . وأمّا قراءة التخفيف فلأنّ مادّة العقد كافية في إفادة التثبيت. والمقصود أنّ المؤاخذة تكون على نية التوثّق باليمين فالتعبير عن التوثّق بثلاثة أفعال في كلام العرب : عقَد المخفّف ، وعقَّد المشدّد ، وعَاقَد .

وقوله « ذلك كفّارة أيمانكم » إشارة إلى المذكور ، زيادة في الإيضاح .

والكفّارة مبالغة في كفَر بمعنى ستَر وأزال . وأصل الكَفْر — بفتح الكاف — الستر .

وقد جاءت فيها دلالتان على المبالغة هما التضعيف والتاء الزائدة، كتاء نسّابة وعلاّمة . والعرب يجمعون بينهما غالبا .

وقوله « إذا حلفتم » أي إذا حلفتم وأردتم التحلّل ممّا حلفتم عليه

فدلالة هذا من دلالة الاقتضاء لظهور أن ليست الكفّارة على صدور الحلف بل على عدم العمل بالحلف لأنّ معنى الكفارة يقتضي حصول إثم ، وذلك هو إثم الحِنث .

وعن الشافعي أنّه استدلّ بقوله « كفّارة أيمانكم إذا حلفتم » على جواز تقديم الكفّارة على وقوع الحنث ، فيحتمل أنّه أخذ بظاهر إضافة (كفّارة) إلى (أيمانكم) ، ويحتمل أنّه أراد أنّ الحلف هو سبب السبب فإذا عزم الحالف على عدم العمل بيمينه بعد أن حلف جاز له أن يكفّر قبل الحنث لأنّه من تقديم العوض ، ولا بأس به. ولا أحسب أنّه يعني غير ذلك. وليس مراده أنّ مجرّد الحلف هو موجب الكفّارة. وإذ قد كان في الكلام دلالة اقتضاء لا محالة فلا وجه للاستدلال بلفظ الآية على صحّة تقديم الكفّارة . وأصل هذا الحكم قول مالك بجواز التكفير قبل الحنث إذا عزم على الحنث . ولم يستدلّ بالآية. فاستدلّ بها الشافعي تأييدا للسنّة . والتكفيرُ بعد الحنث أولى.

وعقّب الترخيص الذي رخّصه الله للنّاس في عدم المؤاخذة بأيمان اللغو فقال « واحفظوا أيمانكم » . فأمر بتوخّي البرّ إذا لم يكن فيه حرج ولا ضُرّ بالغير ، لأنّ في البرّ تعظيم اسم الله تعالى . فقد ذكرنا في سورة البقرة أنّهم جرى معتادهم بأن يقسموا إذا أرادوا تحقيق الخبر ، أو إلجاء أنفسهم إلى عمل يعزمون عليه لئلاّ يندموا عن عزمهم ، فكان في قوله « واحفظوا أيمانكم » زجر لهم عن تلك العادة السخيفة . وهذا الأمر يستلزم الأمر بالإقلال من الحلف لئلاّ يعرّض الحالف نفسه للحنث . والكفّارة ما هي إلاّ خروج من الإثم . وقد قال تعالى لأيّوب – عليه السلام – « وخُذ بيدك ضِغثا فاضرب به ولا تحنَث » . فنزّهه عن الحنث بفتوى خصّه بها .

وجملة « كذلك يبيّن الله لكم آياته » تذييل. ومعنى «كذلك» كهذا البيان يبيّن الله ، فتلك عادة شرعه أن يكون بيّنا . وقد تقدّم القول في نظيره في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا » في سورة البقرة .

وتقدّم القول في معنى «لعلّكم تشكرون» عند قوله تعالى « يأيّها الناس اعبدوا ربّكم » في سورة البقرة .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿90﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿91﴾ ﴾

استئناف خطاب للمؤمنين تقفية على الخطاب الذي قبله ليُنْظَم مضمونه في السلك الذي انتظم فيه مضمون الخطاب السابق ، وهو قوله « ولا تعتدوا » المشير إلى أنّ الله، كما نَهى عن تَحْريم المباح ، نهَى عن استحلال الحرام وأنّ الله لمّا أحلّ الطيّبات حرّم الخبائث المفضية إلى مفاسد ، فإنّ الخمر كان طيّبا عند الناس ، وقد قال الله تعالى « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتّخذون منه سكرا ورزقا حسنا » . والميسر كان وسيلة لإطعام اللحم من لا يقدرون عليه . فكانت هذه الآية كالاحتراس عمّا قد يُساء تأويله من قوله « لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » .

وقد تقدّم في سورة البقرة أنّ المعوّل عليه من أقوال علمائنا أنّ النهي عن الخمر وقع مدرّجا ثلاث مرات : الأولى حين نزلت آية « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » ، وذلك يتضمّن نهيا غير جازم ، فترَك شرب الخمر ناس كانوا أشدّ تقوى . فقال عمر : اللّهمّ بيّن لنا في الخمر بيانا شافيا . ثم نزلت آية سورة النساء « يأيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكارى حتّى تعلموا ما تقولون » ، فتجنّب المسلمون شربها في الأوقات التي يظنّ بقاء السكر منها إلى وقت الصلاة ؛ فقال عمر : اللّهم بيّن لنا في الخمر بيَانا شافيا .

ثم نزلت الآية هذه . فقال عمر : انتهينا .

والمشهور أنّ الخمر حرمت سنة ثلاث من الهجرة بعد وقعة أحُد، فتكون هذه الآية نزلت قبل سورة العقود ووضعت بعد ذلك في موضعها هنا. وروى أنّ هذه الآية نزلت بسبب ملاحاة جرّت بين سعد بن أبي وقاص ورجل من الأنصار . روى مسلم عن سعد بن أبي وقّاص قال : أتيتُ على نفر من الأنصار ، فقالوا : تعالَ نطعِمْك ونُسقك خمرا —وذلك قبل أن تحرّم الخمر— فأتيتهم في حُشّ ، وإذا رأسُ جزور مشوي وزقّ من خمر ، فأكلت وشربت معهم ، فذكرتُ الأنصار والمهاجرين عندهم، فقلتُ : المهاجرون خير من الأنصار ، فأخذ رجل من الأنصار لَحْيَ جَمَل فضربني به فجرَح بأنفي فأتيت رسول الله فأخبرته ، فأنزل الله تعالى فِيّ « إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » . وروى أبو داود عن ابن عبّاس قال : « يأيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » و « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للنّاس » نسختهما في المائدة « إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان » .

فلا جرم كان هذا التحريم بمحلّ العناية من الشارع متقدّما للأمّة في إيضاح أسبابه رفقا بهم واستئناسا لأنفسهم ، فابتدأهم بآية سورة البقرة ، ولم يسفّههم فيما كانوا يتعاطون من ذلك ، بل أنبأهم بعذرهم في قوله « قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » ، ثم بآية سورة النساء ، ثم كرّ عليها بالتحريم بآية سورة المائدة فحصر أمرهما في أنّهما رجس من عمل الشيطان ورجا لهم الفلاح في اجتنابهما بقوله « لعلّكم تفلحون » ، وأثار ما في الطباع من بغض الشيطان بقوله « إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء » . ثم قال « فهل أنتم منتهون » ، فجاء بالاستفهام لتمثيل حال المخاطبين بحال من بيّن له المتكلّم حقيقة شيء ثم اختبر مقدار تأثير ذلك البيان في نفسه .

وصيغة : هل أنت فاعل كذا. تستعمل للحثّ على فعل في مقام الاستبطاء،

نبّه عليه في الكشّاف عند قوله تعالى « وقيل للنّاس هَلْ أنتم مُجتمعون » في سورة الشعراء ، قال : ومنه قول تأبّط شرّا :

هل أنتَ باعثُ دينار لحاجتنا أو عَبْدِ ربّ أخَا عَوْنِ بن مِخْرَاقِ

(دينار اسم رجل ، وكذا عبد ربّ . وقوله : أخا عون أو عوف نداء ، أي يا أخا عون) . فتحريم الخمر متقرّر قبل نزول هذه السورة ، فإنّ وفد عبد القيس وفدوا قبل فتح مكة في سنة ثمان ، فكان ممّا أوصاهم به رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أن لا ينتبذوا في الحَنتم والنقير والمُزَفَّت والدّبَّاءِ ، لأنّها يسرع الاختمار إلى نبيذها .

والمراد بالأنصاب هنا عبادة الأنصاب . والمراد بالأزلام الاستقسام بها، لأنّ عطفها على الميسر يقتضي أنّها أزلام غير الميسر .

قال في الكشّاف : ذكر الأنصاب والأزلام مع الخمر والميسر مقصود منه تأكيد التحريم للخمر والميسر . وتقدّم الكلام على الخمر والميسر في آية سورة البقرة ، وتقدم الكلام على الأنصاب عند قوله تعالى « وما ذُبح على النّصُب » ، والكلام على الأزلام عند قوله « وأن تستقسموا بالأزلام » في أول هذه السورة. وأكّد في هذه الآية تحريم ما ذُبح على النُصب وتحريم الاستقسام بالأزلام وهو التحريم الوارد في أوّل السورة والمقرّر في الإسلام من من أوّل البعثة .

والمرادُ بهذه الأشياء الأربعة هنا تعاطيها ، كلّ بما يُتعاطى به من شُرْب ولعب وذَبح واستِقسام .

والقصرُ المستفاد من (إنّما) قصرُ موصوف على صفة ، أي أنّ هذه الأربعة المذكورات مقصورة على الاتّصاف بالرجس لا تتجاوزه إلى غيره ، وهو ادّعائي للمبالغة في عدم الاعتداد بما عدا صفة الرجس من صفات هذه الاربعة . ألا ترى أنّ الله قال في سورة البقرة في الخمر والميسر « قل فيهما إثم كبير ومنَافع للناس »، فأثبت لهما الإثم ، وهو صفة

تساوي الرجس في نظر الشريعة ، لأنّ الإثم يقتضي التباعد عن التلبّس بهما مثل الرجس . وأثبت لهما المنفعة ، وهي صفة تساوي نقيض الرجس ، في نظر الشريعة ، لأنّ المنفعة تستلزم حرصَ الناس على تعاطيهما ، فصحّ أنّ للخمر والميسر صفتين . وقد قُصر في آية المائدة على ما يساوي إحدى تينك الصفتين أعني الرجس ، فما هو الاّ قَصْر ادّعائي يشير إلى ما في سورة البقرة من قوله « وإثمُهما أكبر من نفعهما » ، فإنّه لمّا نبّهنا إلى ترجيح ما فيهما من الإثم على ما فيهما من المنفعة فقد نبّهنا إلى دحض ما فيهما من المنفعة قُبالة ما فيهما من الإثم حتّى كأنّهما تمحّضا للاتّصاف بـ « فيهما إثم »، فصحّ في سورة المائدة أن يقال في حقّهما ما يفيد انحصارهما في أنّهما « فيهما إثم » ، أي انحصارهما في صفة الكون في هذه الظرفية كالانحصار الذي في قوله « إنْ حسابُهم إلاّ على رَبِّي » ، أي حسابهم مقصور على الاتّصاف بكونه على ربّي ، أي انحصر حسابهم في معنى هذا الحرف . وذلك هو ما عبّر عنه بعبارة الرجس .

والرجس الخبث المستقذر والمكروه من الأمور الظاهرة ، ويطلق على المذمّات الباطنة كما في قوله « وأمّا الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم » ، وقوله « إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » . والمراد به هنا الخبيث في النفوس واعتبارِ الشريعة . وهو اسم جنس فالإخبار به كالإخبار بالمصدر ، فأفاد المبالغة في الاتّصاف به حتّى كأنّ هذا الموصوف عين الرجس. ولذلك أيضا أفرد (رجس) مع كونه خبرا عن متعدّد لأنّه كالخبر بالمصدر .

ومعنى كونها من عمل الشيطان أن تعاطيَها بما تُتعاطى لأجله من تسويله للناس تعاطيها، فكأنّه هو الذي عملها وتعاطاها. وفي ذلك تنفير لمتعاطيها بأنّه يعمل عمل الشيطان ، فهو شيطان. وذلك ممّا تأباه النفوس .

والفاء في « فاجتنبوه » للتفريع وقد ظهر حُسن موقع هذا التفريع بعد التقدّم بما يوجب النفرة منها . والضمير المنصوب في قوله « فاجتنبوه » عائد إلى الرجس الجامع للأربعة . و« لعلّكم تفلحون » رجاء لهم أن يفلحوا عند اجتناب هذه المنهيات إذا لم يكونوا قد استمرّوا على غيرها من المنهيات . وتقدّم القول في نظيره عند قوله تعالى « يأيّها الناس اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلّكم تتّقون » . وقد بيّنت ما اخترته في محمل (لعلّ) وهو المطّرد في جميع مواقعها ، وأمّا المحامل التي تأوّلوا بها (لعلّ) في آية سورة البقرة فبعضها لا يتأتّى في هذه الآية فتأمّله .

واجتناب المذكورات هو اجتناب التلبّس بها فيما تقصد له من المفاسد بحسب اختلاف أحوالها ؛ فاجتناب الخمر اجتناب شربها ؛ والميسر اجتناب التقامر به ، والأنصاب اجتناب الذبح عليها ؛ والأزلام اجتناب الاستقسام بها واستشارتها . ولا يدخل تحت هذا الاجتناب اجتناب مسّها أو إراءتها للناس للحاجة إلى ذلك من اعتبار ببعض أحوالها في الاستقطار ونحوه ؛ أو لمعرفة صورها ، أو حفظها كآثار من التاريخ ؛ أو ترك الخمر في طور اختمارها لِمن عَصَرَ العنب لاتّخاذه خلاّ، على تفصيل في ذلك واختلاف في بعضه .

فأمّا اجتناب مماسّة الخمر واعتبارها نجسة لمن تلطّخ بها بعض جسده أو ثوبه فهو ممّا اختلف فيه أهل العلم ؛ فمنهم من حملوا الرجس في الآية بالنسبة للخمر على معنييه المعنوي والذاتي ، فاعتبروا الخمر نجس العين يجب غسلها كما يجب غسل النجاسة ، حملا للفظ الرجس على جميع ما يحتمله . وهو قول مالك . ولم يقولوا بذلك في قداح الميسر ولا في حجارة الأنصاب ولا في الأزلام والتفرقة بين هذه الثلاث وبين الخمر لا وجه لها من النظر . وليس في الأثر ما يحتجّ به لنجاسة الخمر . ولعلّ كون الخمر مائعة هو الذي قرّب شبهها بالأعيان النجسة ، فلمّا وُصفت بأنّها رجس حُمل في خصوصها على معنييه . وأمّا ما ورد في حديث أنس أنّ كثيرا من

الصحابة غسلوا جرار الخمر لما نودي بتحريم شربها فذلك من المبالغة في التبرّئ منها وإزالة أثرها قبل التمكّن من النظر فيما سوى ذلك، ألا ترى أنّ بعضهم كسر جرارها، ولم يَقُل أحد بوجوب كسر الإناء الذي فيه شيء نجس. على أنّهم فعلوا ذلك ولم يُؤمروا به من الرسول – صلى الله عليه وسلم –. وذهب بعض أهل العلم إلى عَدم نجاسة عين الخمر. وهو قول ربيعة بن أبي عبد الرحمان، والليث بن سعد، والمُزني من أصحاب الشافعي، وكثير من البغداديين من المالكية ومن القيروانيين؛ منهم سعيد بن الحَدّاد القيرواني. وقد استدلّ سعيد بن الحدّاد (1) على طهارتها بأنّها سُفِكت في طرق المدينة، ولو كانت نجسا لنهوا عنه، إذ قد ورد النهي عن إراقة النجاسة في الطرق. وذكر ابن الفرس عن ابن لبابة أنّه أقام قولا بطهارة عين الخمر من المذهب. وأقول: الذى يقتضيه النظر أنّ الخمر ليستْ نَجَس العين، وأنّ مساق الآية بعيد عن قصد نجاسة عينها، إنّما القصد أنّها رجس معنوي، ولذلك وصفه بأنّه من عمَل الشيطان، وبيّنه بعدُ بقوله «إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة»، ولأنّ النجاسة تعتمد الخباثة والقذارة وليست الخمر كذلك، وإنّما تنزّه السلف عن مقاربتها لتقرير كراهيتها في النفوس.

وجملة «إنّما يريد الشيطان» بيان لكونها من عمل الشيطان. ومعنى يريد يحبّ وقد تقدّم بيان كون الإرادة بمعنى المحبّة عند قوله تعالى «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلّوا السبيل» في سورة النساء.

وتقدّم الكلام على العداوة والبغضاء عند قوله تعالى «وألقينا بينهم العداوة والبغضاء» في هذه السورة.

وقوله «في الخمر والميسر» أي في تعاطيهما، على متعارف إضافة الاحكام إلى الذوات، أي بما يحدث في شرب الخمر من إثارة الخصومات والإقدام

(1) اخذ عن سحنون ولد سنة 319 وتوفى سنة 330 .

على الجرائم ، وما يقع في الميسر من التحاسد على القامر ، والغيظ والحسرة للخاسر ، وما ينشأ عن ذلك من التشاتم والسباب والضرب . على أنّ مجرّد حدوث العداوة والبغضاء بين المسلمين مفسدة عظيمة ، لأنّ الله أراد أن يكون المؤمنون إخوة إذ لا يستقيم أمْر أمّة بين أفرادها البغضاء . وفي الحديث « لا تباغضوا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخوانا » .

و (في) من قوله « في الخمر والميسر » للسببية أو الظرفية المجازية، أي في مجالس تعاطيهما.

وأمّا الصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة فلِما في الخمر من غيبوبَة العقل ، وما في الميسر من استفراغ الوقت في المعاودة لتطلّب الربح .

وهذه أربع علل كلّ واحدة منها تقتضي التحريم ، فلا جرم أن كان اجتماعها مُقتضيا تغليظ التحريم . ويلحق بالخمر كلّ ما اشتمل على صفتها من إلقاء العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة. ويلحق بالميسر كلّ ما شاركه في إلقاء العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة ، وذلك أنواع القمار كلّها أمّا ما كان من اللهو بدون قِمار كالشطرنج دون قِمار ، فذلك دون الميسر ، لأنّه يندر أن يصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة ، ولأنّه لا يوقع في العداوة والبغضاء غالبا، فتدخل أحكامه تحت أدلّة أخرى .

والذّكر المقصود في قوله « عن ذكر الله » يحتمل أنّه من الذكر اللساني فيكون المراد به القرآن وكلام الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ الذي فيه نفعهم وإرشادهم، لأنّه يشتمل على بيان أحكام ما يحتاجون إليه فإذا انغمسوا في شرب الخمر وفي التقامر غابوا عن مجالس الرسول وسماعِ خُطبه ، وعن ملاقاة أصحابه الملازمين له فلم يسمعوا الذكر ولا يتلقّوه من أفواه سامعيه فيجهلوا شيئا كثيرا فيه ما يجب على المكلّف معرفته . فالسيء الذي يصدّ عن هذا هو مفسدة عظيمة يستحقّ أن يحرّم تعاطيه ، ويحتمل أنّ المراد به الذكر القلبي وهو تذكّر ما أمر الله به ونهَى عنه فإنّ ذكر ذلك هو ذكر الله كقول عمر بن الخطاب : أفضلُ من ذكر الله باللسان ذِكرُ الله عند أمره ونهيه . فالشيء الذي يصدّ عن تذكّر أمر الله ونهيه هو ذريعة للوقوع في مخالفة الأمر وفي اقتحام

النهي . وليس المقصود بالذكر في هذه الآية ذكر الله باللسان لأنّه ليس شيء منه بواجب عدا ما هو من أركان الصلاة فذلك مستغنى عنه بقوله « وعن الصلاة » .

وقوله « فهل أنتم منتهون » الفاء تفريع عن قوله « إنّما يريد الشيطان » الآية ، فإنّ ما ظهر من مفاسد الخمر والميسر كاف في انتهاء الناس عنهما فلم يبق حاجة لإعادة نهيهم عنهما ، ولكن يستغنى عن ذلك باستفهامهم عن مبلغ أثر هذا البيان في نفوسهم ترفيعا بهم إلى مقام الفَطن الخبير ، ولو كان بعد هذا البيان كلّه نهاهم عن تعاطيها لكان قد أنزلهم منزلة الغبي ، ففي هذا الاستفهام من بديع لطف الخطاب ما بلغ به حد الإعجاز .

ولذلك اختير الاستفهام بـ(هل) التي أصل معناها (قد). وكثر وقوعها في حيّز همزة الاستفهام، فاستغنوا بـ(هل) عن ذكر الهمزة ، فهي لاستفهامٍ مضمَّن تحقيقَ الإسناد المستفهَم عنه وهو « أنتم منتهون » ، دون الهمزة إذ لم يقل : أتنتهون ، بخلاف مقام قوله « وجَعَلنا بعضَكم لبعض فتنة أتصبرون » . وجعلت الجملة بعد (هل) اسمية لدلالتها على ثبات الخبر زيادة في تحقيق حصول المستفهم عنه ، فالاستفهام هنا مستعمل في حقيقته ، وأريد معها معناه الكنائي ، وهو التحذير من انتفاء وقوع المستفهم عنه . ولذلك روي أنّ عمر لمّا سمع الآية قال « انتهينا ! انتهينا ! ». ومن المعلوم للسامعين من أهل البلاغة أنّ الاستفهام في مثل هذا المقام ليس مجرّدا عن الكناية . فما حكي عن عمرو بن معد يكرب من قوله « إلاّ أنّ الله تعالى قال « فهل أنتم منتهون » فقلْنا : لا » إن صحّ عنه ذلك . ولي في صحته شكّ ، فهو خطأ في الفهم أو التأويل . وقد شذّ نفر من السلَف نقلت عنهم أخبار من الاستمرار على شرب الخمر ، لا يُدرى مبلغها من الصحّة . ومحملها ، إنْ صحّت ، علَى أنّهم كانوا يتأوّلون قوله تعالى « فهل أنتم منتهون » على أنّه نهي غير جازم . ولم يَطُل ذلك بينهم .

قيل : إنّ قُدامَة بن مظْعون ، مِمَّن شهد بدرا ، ولاّه عُمر على البحرين ، فشهد عليه أبو هريرة والجارود بأنّه شرب الخمر ، وأنكر الجارود ، وتمّت الشهادة عليه برجل وامرأة . فلمّا أراد عمر إقامة الحدّ عليه قال قدامة : لو شربتُها كما يقولون ما كان لك أن تجلدني . قال عُمر : لِمَ ، قال : لأنّ الله يقول « ليس على الذين آمنوا وعَملوا الصالحات جُناح فيما طعموا إذا ما اتّقوا وآمنوا وعملوا الصالحات — ، فقال له عمر — : أخطأت التأويل إنّك إذا اتّقيت الله اجتنبت ما حَرّم عليك » . ويروى أنّ وحشيا كان يشرب الخمر بعد إسلامه ، وأنّ جماعة من المسلمين من أهل الشام شربوا الخمر في زمن عمر ، وتأوّلوا التحريم فتلوا قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » ، وأنّ عمر استشار عليّا في شأنهم ، فاتّفقا على أن يستتابوا وإلاّ قُتلوا . وفي صحة هذا نظر أيضا . وفي كتب الأخبار أنّ عُيينة بن َحِصن نزل على عمرو بن معد يكرب في محلّة بني زُبيد بالكوفة فقدّم له عَمْرو خَمرا ، فقال عيينةُ : أو ليسُ قد حرّمها الله . قال عَمْرو : أنتَ أكبَرُ سِنّا أم أنا ، قال عيينة : أنتَ . قال : أنتَ أقدَمُ إسلاما أم أنا ، قال : أنتَ . قال : فإنّي قد قرأتُ ما بين الدفتين ، فوالله ما وجدت لها تحريما إلاّ أنّ الله قال : فهل أنتم منتهون ، فقلنا : لا » . فبات عنده وشربَا وتنادما ، فلمّا أراد عيينة الانصراف قال عيينة بن حصن :

جُزيت أبَا ثَوْر جَزَاء كرامةٍ فنِعْم الفتى المُزْدَار والمُتَضَيِّف
قَرَيْتَ فأكْرَمتَ القِرى وأفدْتَنَا تَحِيَّةَ عِلْم (1) لم تَكن قبلُ تُعرف
وقلتَ : حلال أن ندير مُدامة كلَوْن انعِقَاق البَرْق والليلُ مُسدفُ
وقَدّمْتَ فيها حُجَّة عربيَّة تَرُدّ إلى الإنصاف مَن ليس يُنْصِفُ

---

(1) كلمة (تحية) ثبتت في طبعة بولاق من الأغاني وفي نسخة مخطوطة منه ولعلها تحريف .

وأنتَ لنا واللهِ ذي العرش قُدوَةَ إذا صدّنا عن شُرْبها المُتكلّفُ
نَقُول : أبُو ثَوْر أحَلّ شَرَابَهَا وقولُ أبي ثَوْر أسَدّ وأعْرف

وحذف متعلّق « منتهون » لظهوره ، إذ التقدير : فهل أنتم منتهون عنهما ، أي عن الخمر والميسر ، لأنّ تفريع هذا الاستفهام عن قوله « إنّما يريد الشيطان » يعيّن أنّهما المقصود من الانتهاء .

واقتصار الآية على تبيين مفاسد شرب الخمر وتعاطي الميسر دون تبيين ما في عبادة الأنصاب والاستقسام بالأزلام من الفساد، لأنّ إقلاع المسلمين عنهما قد تقرّر قبل هذه الآية من حين الدخول في الإسلام لأنّهما من مآثر عقائد الشرك ، ولأنّه ليس في النفوس ما يدافع الوازع الشرعي عنهما بخلاف الخمر والميسر فإنّ ما فيهما من اللذات التي تزجي بالنفوس إلى تعاطيهما قد يدافع الوزاع الشرعي ، فلذلك أكّد النهي عنهما أشدّ ممّا أكّد النهي عن الأنصاب والأزلام .

﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ 92 ﴾

عطفت جملة « وأطيعوا » على جملة « فهل أنتم منتهون » ، وهي كالتذييل ، لأنّ طاعة الله ورسوله تعمّ ترك الخمر والميسر والأنصاب والأزلام وتعمّ غير ذلك من وجوه الامتثال والاجتناب . وكرّر « وأطيعوا » اهتماما بالأمر بالطاعة . وعطف « واحذّروا » على « أطيعوا » أي وكونوا على حذر . وحذف مفعول « احذروا » ليُنَزّلَ الفعلُ منزلة اللازم لأنّ القصد التلبّس بالحذر في أمور الدين ، أي الحذر من الوقوع فيما يأباه الله ورسوله ، وذلك أبلغ من أن يقال واحذروهما ، لأنّ الفعل اللازم يقرُب معناه من معنى أفعال السجايا ، ولذلك يجيء اسم الفاعل منه على زِنة فَعِلٍ كفرِحٍ ونَهِمٍ .

وقوله « فإن تولّيتم » تفريع عن « أطيعوا ــ واحذروا » . والتولّي هنا استعارة للعصيان ، شُبّه العصيان بالإعراض والرجوع عن الموضع الذي كان به العاصي ، بجامع المقاطعة والمفارقة ، وكذلك يطلق عليه الإدبار . ففي حديث ابن صياد « ولئنْ أدْبَرْتَ ليَعْقِرَنَّك الله » أي أعرضتَ عن الإسلام .

وقوله « فاعلموا » هو جواب الشرط باعتبار لازم معناه لأنّ المعنى : فإن تولّيتم عن طاعة الرسول فاعلموا أن لا يضرّ تولّيكم الرسولَ لأنّ عليه البلاغ فحسب ، أي وإنّما يضرّكم تولّيكم ، ولولا لازم هذا الجواب لم ينتظم الربط بين التولّي وبين علمهم أنّ الرسولعليه الصلاة والسلام ما أمر إلاّ بالتبليغ . وذكر فعل « فاعلموا » للتنبيه على أهمية الخبر كما بيّنّاه عند قوله تعالى « واتّقوا الله واعلموا أنّكم ملاقوه » في سورة البقرة .

وكلمة (أنّما) بفتح الهمزة تقيّد الحصر ، مثل (إنّما) المكسورةِ الهمزة ، فكما أفادت المكسورة الحصر بالاتّفاق فالمفتوحتها تفيد الحصر لأنّها فرع عن المكسورة إذ هي أختها. ولا ينبغي بقاء خلاف من خالف في إفادتها الحصر ، والمعنى أنّ أمره محصور في التبليغ لا يتجاوزه إلى القدرة على هدي المبلّغ اليهم .

وفي إضافة الرسول إلى ضمير الجلالة تعظيم لجانب هذه الرسالة وإقامة لمعذرته في التبليغ بأنّه رسول من القادر على كلّ شيء، فلو شاء مُرسله لهَدَى المرسَلَ إليهم فإذا لم يهتدوا فليس ذلك لتقصير من الرسول .

ووصفُ البلاغ بـ«المُبين» استقصاء في معذرة الرسول وفي الإعذار للمعرضين عن الامتثال بعد وضوح البلاغ وكفايته وكونه مُؤيَّدا بالحجّة الساطعة .

﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿93﴾ ﴾

هذه الآية بيان لما عرض من إجمال في فهم الآية التي قبلها ، إذ ظنّ بعض المسلمين أنّ شرب الخمر قبل نزول هذه الآية قد تلبّس بإثم لأنّ الله وصف الخمر وما ذكر معها بأنّهما رجس من عمل الشيطان . فقد كان سببُ نزول هذه الآية ما في الصحيحين وغيرهما عن أنس بن مالك ، والبراء ابن عازب ، وابن عبّاس ، أنّه لمّا نزل تحريم الخمر قال ناس من أصحاب النبيء –صلى الله عليه وسلم–: كيفَ بأصحابنا الذين ماتوا وهم يشربون الخمرَ–أوْ قال– وهي في بطونهم وأكلوا الميسر . فأنزل الله « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » الآية . وفي تفسير الفخر روى أبو بكر الأصمّ أنّه لمّا نزل تحريم الخمر قال أبو بكر الصديق : يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار ، وكيف بالغائبين عنّا في البلدان لا يشعرون أنّ الله حرّم الخمر وهم يَطعَمُونها . فأنزل الله هذه الآيات .

وقد يَلُوح ببادئ الرأي أنّ حال الذين تُوُفُّوا قبل تحريم الخمر ليس حقيقا بأن يَسأل عنه الصحابةُ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – للعلم بأنّ الله لا يؤاخذ أحدا بعمل لم يكن محرّما من قبل فعله ، وأنّه لا يؤاخذ أحدا على ارتكابه إلاّ بعد أن يعلم بالتحريم ، فالجواب أنّ أصحاب النبيء – صلى الله عليه وسلم – كانوا شديدي الحذر ممّا ينقص الثواب حريصين على كمال الاستقامة فلمّا نزل في الخمر والميسر أنّهما رجس من عمل الشيطان خَشُوا أن يكون للشيطان حظّ في الذين شربوا الخمر وأكلوا اللحم بالميسر وتُوفُّوا قبل الإقلاع عن ذلك أوْ ماتوا والخمر في بطونهم مخالطة أجسادهم ، فلم يتمالكوا أن سألوا النبيء – صلى الله عليه وسلم – عن حالهم لشدّة إشفاقهم على إخوانهم . كما سأل عبد الله بن أمّ مكتوم لمّا نزل قوله تعالى « لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدُون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم » فقال : يا رسول الله ، فكيف وأنا أعمَى لا أبصر فأنزل الله « غيرَ أولِي الضّرر » . وكذلك ما وقع لمّا غُيّرت القبلة من استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة قال ناس: فكيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يستقبلون بيت المقدس، فأنزل

الله تعالى « وما كان الله ليُضيع إيمانكم » ، أي صلاتكم فكان القصد من السؤال التثبّت في التفقه وأن لا يتجاوزُوا التلقّي من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في أمور دينهم .

ونفيُ الجناح نفي الإثم والعصيان . و (مَا) موصولة . و « طَعموا » صلة . وعائد الصلة محذوف . وليست (ما) مصدرية لأنّ المقصود العفو عن شيء طعموهُ معلومٍ من السؤال، فتعليق ظرفية ما طعموا بالجُناح هو على تقدير : في طَعْم ما طعموه .

وأصل معنى (طَعِموا) أنّه بمعنى أكلوا، قال تعالى « فإذا طعِمتم فانتشروا » . وحقيقة الطعم الأكل والشيء المأكول طَعام . وليس الشراب من الطعام بل هو غيره ، ولذلك عُطف في قوله تعالى « فانظُر إلى طعامك وشَرابك لم يتَسَنَّهْ » . ويدلّ لذلك استثناء المأكولات منه في قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحي إلي محرّما على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنّه رجس أو فسقا أهلّ لغير الله به » . ويقال : طَعِم بمعنى أذاق ومصدره الطُّعْم ـ بضّم الطاء ـ اعتبروه مشتَقّا من الطَّعْم الذي هو حاسّة الذوق . وتقدّم قوله تعالى « ومن لم يطْعَمه فإنّه منّي » ، أي ومن لم يذقه ، بقرينة قوله « فمن شرب منه » . ويقال : وجَدت في الماء طعْم التراب . ويقال تغيّر طعم الماء ، أي أسِنَ . فمن فصاحة القرآن إيراد فعل « طَعِمُوا » هنا لأنّ المراد نفي التَّبِعَة عمَّن شربوا الخمر وأكلوا لحم المَيْسر قبل نزول آية تحريمهما . واستعمل اللفظ في معنيه ، أي في حقيقته ومجازه ، أو هو من أسلوب التغليب .

وإذ قد عبّر بصيغة المضي في قوله « طعموا » تعيّن أن يكون (إذا) ظرفا للماضي، وذلك على أصحّ القولين للنحاة، وإن كان المشهور أنّ (إذا) ظرف للمستقبل ، والحقّ أنّ (إذا) تقع ظرفا للماضي . وهو الذي اختاره ابن مالك ودرج عليه ابن هشام في مغني اللبيب . وشاهده قوله تعالى « ولا على الذين

إذا ما أتوك لتحملهم » ، وقوله « وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها » ، وآيات كثيرة . فالمعنى لا جناح عليهم إذ كانوا آمنوا واتّقوا ، ويؤوّل معنى الكلام : ليس عليهم جناح لأنّهم آمنوا واتّقوا فيما كان محرّما يؤمئذ وما تناولوا الخمر وأكلوا الميسر إلاّ قبل تحريمهما .

هذا تفسير الآية الجاري على ما اعتمده جمهور المفسّرين جاريا على ما ورد في من سبّب نزولها في الأحاديث الصحيحة .

ومن المفسّرين من جعل معنى الآية غير متّصل بآية تحريم الخمر والميسر . وأحسب أنّهم لم يلاحظوا ما روي في سبب نزولها لأنّهم رأوا أنّ سبب نزولها لا يقصرها على قضيّة السبب بل يُعمل بعموم لفظها على ما هو الحقّ في أنّ عموم اللفظ لا يخصّص بخصوص السبب ، فقالوا : رَفَع الله الجناح عن المؤمنين في أي شيء طعموه من مستلذّات المطاعم وحلالها إذا ما اتّقوا ما حرّم الله عليهم ، أي ليس من البرّ حرمانُ النفس بتحريم الطيّبات بل البرّ هو التقوى، فيكون من قبيل قوله تعالى « وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البرّ من اتّقى » . وفَسَّر به في الكشّاف مبتدئا به .

وعلى هذا الوجه يكون معنى الآية متّصلا بآية « يأيّها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » ، فتكون استئنافا ابتدائيا لمناسبة ما تقدّم من النهي عن أن يحرّموا على أنفسهم طيّباتِ ما أحلّ الله لهم بنذرٍ أو يمينٍ على الامتناع .

وادّعى بعضهم أنّ هذه الآية نزلت في القوم الذين حَرّموا على أنفسهم اللحوم وسلكوا طريق الترّهب؛ ومنهم عثمان بن مظعون، ولم يصحّ أنّ هذا سبب نزولها . وعلى هذا التفسير يكون (طعِموا) مستعملا في المعنى المشهور وهو الأكل ، وتكون كلمة (إذا) مستعملة في المستقبل ، وفعل

(طعِموا) من التعْبير عن المستقبل بلفظ الماضي بقرينة كلمة (إذا) ، كما في قوله تعالى « ثمّ إذَا دَعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون » .

ويعكّر على هذا التفسير أنّ الذين حرّموا الطيّبات على أنفسهم لم ينحصر تحريمهم في المطعوم والشراب بل يشمل اللباس والنساء ، اللهمّ إلاّ أن يقال : إنّ الكلام جرى على مراعاة الغالب في التحريم .

وقال الفخر : زعم بعض الجهّال أنّ الله تعالى لمّا جعل الخمر محرّمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادّة عن ذكر الله وعن الصلاة بيّن في هذه الآية أنّه لا جناح على من طعِمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه الطاعة والتقوى والإحسان إلى الخلق ، ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لأنّه لو كان ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا، كما ذكر في آية تحويل القبلة ، فقال « وما كان الله ليضيع إيمانكم » ولا شكّ أنّ (إذا) للمستقبل لا للماضي . قال الفخر : وهذا القول مردود بإجماع كلّ الأمّة . وأمّا قولهم (إذا) للمستقبل ، فجوابه أنّ الحلّ للمستقبل عن وقت نزول الآية في حقّ الغائبين .

والتقوى امتثال المأمورات واجتناب المنهيات ، ولذلك فعطْف « وعملوا الصالحات » على « اتّقَوْا » من عطف الخاصّ على العامّ ،للاهتمام به، كقوله تعالى « مَن كان عدوّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائل » ، ولأنّ اجتناب المنهيات أسبق تبادرا إلى الأفهام في لفظ التقوى لأنّها مشتقّة من التوقّي والكفّ .

وأمّا عطف « وآمَنُوا » على « اتّقوا » فهو اعتراض للإشارة إلى أنّ الإيمان هو أصل التقوى، كقوله تعالى « فَكّ رقبةٍ أو إطعام – إلى قوله – ثُمّ كان من الذين آمنوا » . والمقصود من هذا الظّرف الذي هو كالشرط مجرّد التنويه بالتقوى والإيمانِ والعملِ الصالح ، وليس المقصود أنّ نفي

الجناح عنهم مقيَّد بأن يتّقوا ويؤمنوا ويعملوا الصالحات، للعلم بأنّ لكلّ عمل أثرا على فعله أو على تركه، وإذ قد كانوا مؤمنين من قبلُ، وكان الإيمان عقدا عقليا لا يقبل التجدّد تعيّن أنّ المراد بقوله « وآمنوا » معنى ودَاموا على الإيمان ولم ينقضوه بالكفر .

وجملة « ثمّ اتَّقوا وآمنوا » تأكيد لفظي لجملة « إذا ما اتّقوا وآمنوا وعملوا الصالحات » وقُرن بحرف (ثمّ) الدالّ على التراخي الرتبي ليكون إيماءا إلى الازدياد في التقوى وآثارِ الإيمان، كالتأكيد في قوله تعالى « كلاّ سيعلمون ثمّ كلاّ سيعلمون » ولذلك لم يكرّر قوله « وعملوا الصالحات » لأنّ عمل الصالحات مشمول للتقوى .

وأمّا جملة « ثمّ اتّقوا وأحسنوا » فتفيد تأكيدا لفظيا لجملة « ثمّ اتّقوا » . وتفيد الارتقاء في التقوى بدلالة حرف (ثمّ) على التراخي الرتبي . مع زيادة صفة الإحسان . وقد فسّر النبيء — صلى الله عليه وسلم — الإحسان بقوله « أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراكِ » . وهذا يتضمَّن الإيمان لا محالة فلذلك استغني عن إعادة « وآمنوا » هنا . ويشمل فعل « وأحسنوا » الإحسانَ إلى المسلمين ، وهو زائد على التقوى ، لأنّ منه إحسانا غير واجب وهو ممّا يَجلب مرضاة الله ، ولذلك ذيّله بقوله « والله يحبّ المحسنين » .

وقد ذهب المفسّرون في تأويل التكرير الواقع في هذه الآية طرائق مختلفة لا دلائل عليها في نظم الآية، ومرجعها جعل التكرير في قوله « ثمّ اتّقوا » على معنى تغاير التقوى والإيمان باختلاف الزمان أو باختلاف الأحوال .

وذهب بعضهم في تأويل قوله تعالى « إذا ما اتّقوا » وما عطف عليه إلى وجوه نشأت عن حمله على معنى التقييد لنفي الجناح بحصول المشروط . وفي جلبها طول .

وقد تقدّم أنّ بعضا من السلف تأوّل هذه الآية على معنى الرخصة في

شرب الخمر لمن اتّقى الله فيما عدّ، ولم يكن الخمر وسيلة له إلى المحرّمات، ولا إلى إضرار الناس. وينسب هذا إلى قدامة بن مظعون، كما تقدّم في تفسير آية تحريم الخمر: وأنّ عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب لم يقبلاه منه.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ 94 ﴾

لا أحسب هذه الآية إلاّ تبيينا لقوله في صدر السورة «غير محلّي الصيد وأنتم حرم»، وتخلّصا لحكم قتل الصيد في حالة الإحرام، وتمهيدا لقوله «يأيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» جرّتْ إلى هذا التخلّص مناسبة ذكر المحرّمات من الخمر والميسر وما عطف عليهما؛ فخاطب الله المؤمنين بتنبيههم إلى حالة قد يسبق فيها حرصُهم، حذَرَهم وشهوتُهم تقواهم. وهي حالة ابتلاء وتمحيص، يَظهر بها في الوجود اختلاف تمسّكهم بوصايا الله تعالى، وهي حالة لم تقع وقت نزول هذه الآية، لأنّ قوله «ليبلونّكم» ظاهر في الاستقبال، لأنّ نون التوكيد لا تدخل على المضارع في جواب القسم إلاّ وهو بمعنى المستقبل. والظاهر أنّ حكم إصابة الصيد في حالة الإحرام أو في أرض الحرم لم يكن مقرّرا بمثل هذا. وقد روي عن مقاتل: أنّ المسلمين في عمرة الحديبية غشيَهم صيد كثير في طريقهم، فصار يترامى على رحالهم وخيامهم، فمنهم المُحِلّ ومنهم المُحرِم، وكانوا يقدرون على أخذه بالأيدي، وصيد بعضه بالرماح. ولم يكونوا رأوا الصيد كذلك قط، فاختلفت أحوالهم في الإقدام على إمساكه؛ فمنهم من أخذ بيده وطعن برمحه. فنزلت هذه الآية اهـ. فلعلّ هذه الآية ألحقت بسورة المائدة إلحاقا، لتكون تذكرة لهم في عام حجّة الوداع ليحذروا مثلَ ما حلّ بهم يوم الحديبية. وكانوا

في حجّة الوداع أحوج إلى التحذير والبيان، لكثرة عدد المسلمين عام حجّة الوداع وكثرة من فيهم من الأعراب ، فذلك يبيّن معنى قوله « تناله أيديكم ورماحكم » لإشعار قوله « تناله » بأنّ ذلك في مكنتهم وبسهولة الأخذ .

والخطاب للمؤمنين، وهو مجمل بيّنه قوله عقبه « يأيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » . قال أبو بكر بن العربي : اختلف العلماء في المخاطب بهذه الآية على قولين: أحدهما أنّهم المحلّون ، قاله مالك ؛ الثاني أنّهم المحرمون ، قاله ابن عباس وغيره آهـ . وقال في القبس: تَوهّم بعض الناس أنّ المراد بالآية تحريم الصيد في حال الإحرام، وهذه عُضْلة، إنّما المراد به الابتلاء في حالتي الحلّ والحرمة آهـ .

ومرجع هذا الاختلاف النظر في شمول الآية لحكم ما يصطاده الحلال من صيد الحرم وعدم شمولها بحيث لا يحتاج في إثبات حكمه إلى دليل آخر أو يحتاج. قال ابن العربي في الاحكام : « إنّ قوله « ليبلونّكم » الذي يقتضي أنّ التكليف يتحقّق في المُحِلّ بما شرط له من أمور الصيد وما شرط له من كيفية الاصطياد. والتكليف كلّه ابتلاء وإن تفاضل في القلّة والكثرة وتبايَن في الضعف والشدّة ». يريد أنّ قوله « ليبلونّكم الله بشيء من الصيد » لا يراد به الإصابة ببلوى ، أي مصيبة قتل الصيد المحرّم بل يراد ليكلفنّكم الله ببعض أحوال الصيد . وهذا ينظر إلى أنّ قوله تعالى « وأنتم حرم » شامل لحالة الإحرام والحلول في الحرم :

وقوله « ليبلونّكم الله بشيء من الصيد » هو ابتلاء تكليف ونهي، كما دلّ عليه تعلّقه بأمر ممّا يفعل، فهو ليس كالابتلاء في قوله « ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع » وإنّما أخبرهم بهذا على وجه التحذير . فالخبر مستعمل في معناه ولازم معناه، وهو التحذير. ويتعيّن أن يكون هذا الخطاب وُجّه اليهم في حين تردّدهم بين إمساك الصيد وأكله ، وبين مراعاة حرمة الإحرام ، إذ كانوا مُحرمين بعمرة في الحديبية وقد تردّدوا فيما يفعلون، أي

أنّ ما كان عليه الناس من حرمة إصابة الصيد للمُحْرِم معتدّ به في الإسلام أو غير معتدّ به . فالابتلاء مستقبل لأنّه لا يتحقّق معنى الابتلاء إلاّ من بعد النهي والتحذير. ووجود نون التوكيد يعيّن المضارع للاستقبال، فالمستقبل هو الابتلاء . وأمّا الصيد ونوال الأيدى والرماح فهو حاضر.

والصيد : المصيد، لأنّ قوله من الصيد وقع بيانا لقوله « بشيء ». ويغني عن الكلام فيه وفي لفظ (شيء) ما تقدّم من الكلام على نظيره في قوله تعالى « ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع » في سورة البقرة .

وتنكير « شيء » هنا للتنويع لا للتحقير، خلافا للزمخشري ومن تابعه .

وأشار بقوله « تناله أيديكم ورماحكم » إلى أنواع الصيد صغيره وكبيره. فقد كانوا يمسكون الفراخ بأيديهم وما هو وسيلة إلى الإمساك بالأيدى من شباك وحِبالات وجوارح، لأنّ جميع ذلك يؤول إلى الإمساك باليد . وكانوا يعْدُون وراء الكبار بالخيل والرماح كما يفعلون بالحُمر الوحشية وبقر الوحش، كما في حديث أبي قتادة أنّه : رأى عام الحديبية حمارا وحشيا ، وهو غير محرم ، فاستوى على فرسه وأخذ رمحه وشدّ وراء الحمار فأدركه فعقره برمحه وأتى به .. إلخ. وربما كانوا يصيدون برمي النبال عن قسيّهم، كما في حديث الموطأ «عن زيد البَهْزي أنّه خرج مع رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يريد مكّة فإذا ظبي حاقف فيه سَهم » الحديث . فقد كان بعض الصائدين يختبىء في قُتْرة ويمسك قوسه فإذا مرّ به الصيد رماه بسهم . قال ابن عطية : وخصّ الرماح بالذكر لأنّها أعظم ما يجرح به الصيد .

وقد يقال: حذف ما هو بغير الأيدى وبغير الرماح للاستغناء بالطرفين عن الأوساط .

وجملة « تناله أيديكم » صفة للصيد أو حال منه. والمقصود منها استقصاء أنواع الصيد لئلاّ يتوهّم أنّ التحذير من الصيد الذي هو بجرح أو قتل دون القبض باليد أو التقاط البيض أو نحوه .

وقوله « ليَعْلَمَ اللهُ من يخافه بالغيب » علّة لقوله « ليبلونّكم » لأنّ الابتلاء اختبار، فعلّته أن يعلم الله منه من يخافه . وجَعْل علم الله علّة للابتلاء إنّما هو على معنى ليظهر للناس من يخاف الله من كلّ من علم الله أنّه يخافه، فأطلق علم الله على لازمه، وهو ظهور ذلك وتميّزه، لأنّ علم الله يلازمه التحقّق في الخارج إذ لا يكون علم الله إلاّ موافقا لما في نفس الأمر، كما بينّاه غير مرّة؛ أو أريد بقوله « ليعلم الله » التعلّق التنجيزي لعلم الله بفعل بعض المكلّفين، بناء على إثبات تعلّق تنجيزي لصفة العلم ، وهو التحقيق الذي انفصل عليه عبد الحكيم في الرسالة الخاقانية .

وقيل : أطلق العلم على تعلّقه بالمعلوم في الخارج. ويلزم أن يكون مراد هذا القائل أنّ هذا الإطلاق قصد منه التقريب لعموم أفهام المخاطبين . وقال ابن العربي في القبس: « ليعلم الله مشاهدةً ما علمه غيبا من امْتثال من امتثل واعتداء من اعتدى فإنّه ، عالم الغيب والشهادة يعلم الغيبَ أوّلا ، ثم يَخلق المعدوم فيَعْلَمُه مشاهدة ، يتغيّر المعلوم ولا يتغيّر العلم » .

والباء إمّا للملابسة أو للظرفية، وهي في موضع الحال من الضمير المرفوع في « يخافه » .

والغيب ضدّ الحضور وضدّ المشاهدة ، وقد تقدّم في قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب » على أحد وجهين هنالك ، فتعلّق المجرور هنا بقوله « يخافه » الأظهر أنّه تعلّق لمجرّد الكشف دون إرادة تقييد أو احتراز، كقوله تعالى « ويقتلون النبيئين بغير حقّ ». أي من يخاف الله وهو غائب عن الله ، أي غير مشاهد له . وجميع مخافة الناس من الله في الدنيا هي مخافة بالغيب. قال تعالى « إنّ الذين يخشون ربّهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير » .

وفائدة ذكره أنه ثناء على الذين يخافون الله أثنى عليهم بصدق الإيمان وتنوّر البصيرة، فإنّهم خافوه ولم يروا عظمته وجلاله ونعيمه وثوابه ولكنّهم أيقنوا بذلك عن صدق استدلال. وقد أشار الى هذا ما في الحديث القدسي « إنّهم آمنوا بي ولم يروني

فكيف لو رأوني » . ومن المفسرين من فسّر الغيب بالدنيا . وقال ابن عطية : الظاهر أنّ المعنى بالغيب عن الناس ، أي في الخلوة . فمن خاف الله انتهى عن الصيد من ذات نفسه، يعني أنّ المجرور للتقييد، أي من يخاف الله وهو غائب عن أعين الناس الذين يتّقى إنكارهم عليه أو صدّهم إيّاه وأخذَهم على يده أو التسميع به ، وهذا ينظر الى ما بنوا عليه أنّ الآية نزلت في صيد غشيهم في سفرهم عام الحديبية يغشاهم في رحالهم وخيامهم ، أي كانوا متمكّنين من أخذه بدون رقيب ، أو يكون الصيد المحذّر من صيده مماثلا لذلك الصيد .

وقوله « فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم » تصريح بالتحذير الذي أومأ اليه بقوله «ليبلونّكم»، إذ قد أشعر قوله «ليبلونّكم» أنّ في هذا الخبر تحذيرا من عمل قد تسبق النفس اليه .

والإشارة بذلك الى التحذير المستفاد من « ليبلونّكم »، أي بعدما قدّمناه اليكم وأعذرنا لكم فيه، فلذلك جاءت بعده فاء التفريع . والمراد بالاعتداء الاعتداء بالصيد، وسمّاه اعتداء لأنّه إقدام على محرّم وانتهاك لحرمة الإحرام أو الحرم.

وقوله «فله عذاب أليم»، أي عقاب شديد في الآخرة بما اجترأ على الحرم أو على الإحرام أو كليهما، وبما خالف إنذار الله تعالى ، وهذه إذا اعتدى ولم يتدارك اعتداءه بالتوبة أو الكفارة، فالتوبة معلومة من أصول الاسلام، والكفارة هي جزاء الصيد ، لأنّ الظاهر أنّ الجزاء تكفير عن هذا الاعتداء كما سيأتي . روى ابن أبي حاتم عن ابن عباس : العذاب الأليم أنّه يوسَع بطنُه وظهرُه جلْدا ويُسلَبُ ثيابَه وكان الأمر كذلك به في الجاهلية ». فالعذاب هو الأذى الدنيوي، وهو يقتضي أنّ هذه الآية قرّرت ما كان يفعله أهل الجاهلية، فتكون الآية الموالية لها نسخا لها. ولم يقل بهذا العقاب أحد من فقهاء الاسلام فدلّ ذلك على أنّه أبطل بما في الآية الموالية ، وهذا هو الذي يلتئم به معنى الآية مع معنى التي تليها . ويجوز أن يكون الجزاء من قبيل ضمان المتلفات ويبقى إثم الاعتداء فهو موجب العذاب الأليم . فعلى التفسير المشهور لا يسقطه إلاّ التوبة ، وعلى ما نقل عن ابن عباس يبقى الضرب تأديبا ، ولكن هذا لم يقل به أحد من فقهاء الاسلام، والظاهر أنّ سَلَبَه كان يأخذه فقراء مكة مثل جِلال البُدن ونِعالها.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَـٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّـٰرَةٌ طَعَامُ مَسَـٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿95﴾ ﴾

استئناف لبيان آية «ليبلونّكم الله بشيء من الصيد» أو لنسخ حكمها أن كانت تضمّنت حكما لم يبق به عمل. وتقدّم القول في معنى «وأنتم حرم» في طالع هذه السورة.

واعلم أنّ الله حرّم الصيد في حالين: حال كون الصائد محرما، وحال كون الصيد من صيد الحرم، ولو كان الصائد حلالا؛ والحكمة في ذلك أنّ الله تعالى عظّم شأن الكعبة من عهد إبراهيم – عليه السلام – وأمره بأن يتّخذ لها حرَما كما كان الملوك يتّخذون الحِمى، فكانت بيت الله وحماه، وهو حرم البيت محترما بأقصى ما يعدّ حرمة وتعظيما فلذلك شرع الله حرما للبيت واسعا وجعل الله البيت أمنا للناس ووسّع ذلك الأمن حتى شمل الحيوان العائش في حرمه بحيث لايرى الناس للبيت إلاّ أمنا للعائذ به وبحرمه. قال النابغة:

والمؤمنِ العائذاتِ الطيرَ يمسحُها رُكبانُ مكّةَ بين الغيل فالسَّنَد

فالتحريم لصيد حيوان البرّ، ولم يحرّم صيد البحر إذ ليس في شيء من مساحة الحرم بحر ولا نهر. ثم حُرّم الصيد على المحرم بحجّ أو عمرة، لأنّ الصيد إثارة لبعض الموجودات الآمنة. وقد كان الإحرام يمنع المحرمين القتال ومنعوا التقاتل في الأشهر الحرم لأنها زمن الحج والعمرة فألحق مثل الحيوان في الحرمة بقتل الإنسان، أو لأنّ الغالب أنّ المحرم لا ينوي الإحرام إلاّ عند الوصول الى الحرم، فالغالب أنّه لا يصيد إلاّ حيوان الحرم.

والصيد عامّ في كلّ ما شأنه أن يصاد ويقتل من الدوابّ والطير لأكله أو الانتفاع ببعضه. ويلحق بالصيد الوحوش كلّها . قال ابن الفرس: والوحوش تسمّى صيدا وإن لم تُصد بعدُ، كما يقال: بئس الرميّة الأرنب، وإن لم ترم بعد. وخصّ من عمومه ما هو مضرّ، وهي السباع المؤذية وذوات السموم والفأر وسباع الطير. ودليل التخصيص السنّة.

وقصد القتل تبع لتذكّر الصائد أنّه في حال إحرام، وهذا مورد الآية، فلو نسى أنّه محرم فهو غير متعمّد، ولو لم يقصد قتله فأصابه فهو غير متعمّد . ولا وجه ولا دليل لمن تأوّل التعمّد في الآية بأنّه تعمّد القتل مع نسيان أنّه محرم .

وقوله « وأنتم حُرُم »، حُرُم جمع حرام، بمعنى مُحرم ، مثل جمع قذال على قذل، والمحرم أصله الملتبّس بالإحرام بحجّ أو عمرة. ويطلق المحرم على الكائن في الحرم . قال الراعي :

قتلوا ابنَ عفّان الخليفةَ مُحْرِما

أي كائنا في حرم المدينة . فأمّا الإحرام بالحجّ والعمرة فهو معلوم، وأمّا الحصول في الحرم فهو الحلول في مكان الحرم من مكة أو المدينة . وزاد الشافعي الطائف في حرمة صيده لا في وجوب الجزاء على صائده. فأمّا حرم مكة فيحرم صيده بالاتّفاق. وفي صيده الجزاء. وأمّا حرم المدينة فيحرم صيده ولاجزاء فيه، ومثله الطائف عند الشافعي.

وحرم مكة معلوم بحدود من قبل الاسلام، وهو الحرم الذي حرّمه أبراهيم — عليه السلام — ووضعت بحدوده علامات في زمن عمر بن الخطاب . وأمّا حرم المدينة فقال النبيء — صلى الله عليه وسلم — « المدينة حرم من ما بين عَير أو عائر (جبل) الى ثور . قيل: هو جبل ولا يعرف ثور إلاّ في مكة. قال النووي : أكثر الرواة في كتاب البخاري ذكروا عَيرا، وأمّا ثور فمنهم من كنّى عنه فقال : من عير الى كذا ، ومنهم من ترك مكانه بياضا لأنّهم اعتقدوا ذكر ثور هنا خطأ . وقيل : إنّ الصواب الى أحُد كما عند أحمد والطبراني . وقيل : ثور جبل صغير وراء جبل أحُد .

وقوله « ومن قتله منكم » الخ، (مَن) اسم شرط مبتدأ، و«قتله» فعل الشرط، و«منكم»

صفة لاسم الشرط ، أي من الذين آمنوا . وفائدة إيراد قوله (منكم) أعرض عن بيانها المفسّرون . والظاهر أنّ وجه إيراد هذا الوصف التنبيه على إبطال فعل أهل الجاهلية ، فمن أصاب صيدا في الحرم منهم كانوا يضربونه ويسلبونه ثيابه ، كما تقدّم آنفا .

وتعليق حكم الجزاء على وقوع القتل يدلّ على أنّ الجزاء لا يجب إلاّ إذا قتل الصيد، فأمّا لو جرحه أو قطع منه عضوا ولم يقتله فليس فيه جزاء، ويدلّ على أنّ الحكم سواء أكل القاتل الصيد أو لم يأكله لأنّ مناط الحكم هو القتل .

وقوله « متعمّدا » قيد أخرج المخطىء ، أي في صيده. ولم تبيّن له الآية حكما لكنّها تدلّ على أنّ حكمه لا يكون أشدّ من المتعمّد فيحتمل أن يكون فيه جزاء آخر أخفّ ويحتمل أن يكون لا جزاء عليه وقد بيّنته السنّة . قال الزهري : نزل القرآن بالعمد وجرت السنّة في الناسي والمخطىء أنّهما يكفّران . ولعلّه أراد بالسنّة العمل من عهد النبوءة والخلفاء ومضى عليه عمل الصحابة. وليس في ذلك أثر عن النبيء — صلى الله عليه وسلم — .

وقال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وجمهور فقهاء الأمصار : إنّ العمد والخطأ في ذلك سواء، وقد غلّب مالك فيه معنى الغُرم ، أي قاسه على الغُرم . والعمد والخطأ في الغرم سواء فلذلك سوّى بينهما. ومضى بذلك عمل الصحابة .

وقال أحمد بن حنبل، وابن عبد الحكم من المالكية ، وداوود الظاهري ، وابن جبير وطاووس، والقاسم بن محمد ، وسالم بن عبد الله ، وعطاء ، ومجاهد: لا شيء على الناسي . وروي مثله عن ابن عباس .

وقال مجاهد ، والحسن ، وابن زيد ، وابن جريج : إن كان متعمّدا للقتل ناسيا إحرامه فهو مورد الآية ، فعليه الجزاء. وأمّا المتعمّد للقتل وهو ذاكر لإحرامه فهذا أعظم من أن يكفّر وقد بطل حجّه ، وصيده جيفة لا يؤكل .

والجزاء العوض عن عمـل، فسمّى الله ذلك جزاء، لأنّه تأديب وعقوبة إلاّ أنّه شرع على صفة الكفّارات مثل كفارة القتل وكفارة الظهار . وليس القصد منه الغرم إذ ليس الصيد بمنتفع به أحد من الناس حتى يغرّم قاتله ليجبر ما أفاته عليه. وإنّما الصيد ملك الله تعالى أباحه في الحلّ ولم يبحه للناس فى حال الإحرام، فمن تعدّى عليه في تلك الحالة فقد فرض الله على المتعدّي جزاء. وجعله جزاء ينتفع به ضعاف عبيده .

وقد دلّنا على أنّ مقصد التشريع في ذلك هو العقوبة قولُه عقبه « ليذوق وبال أمره ». وإنّما سمّي جزاء ولم يسمّ بكفّارة لأنّه روعي فيه المماثلة ، فهو مقدّر بمثل العمل فسمّي جزاء ، والجزاء مأخوذ فيه المماثلة والموافقة قال تعالى « جزاءا وفاقا » .

وقد أخبر أنّ الجزاء مثل ما قتل الصائد، وذلك المثل من النعم، وذلك أنّ الصيد إمّا من الدوابّ وإمّا من الطير، وأكثر صيد العرب من الدوابّ، وهي الحمر الوحشية وبقر الوحش والأروى والظباء ومن ذوات الجناح النعام والإوز، وأمّا الطير الذي يطير في الجوّ فنادر صيده ،لأنّه لا يصاد إلاّ بالمعراض، وقلّما أصابه المعراض سوى الحمام الذي بمكة وما يقرب منها ، فمماثلة الدوابّ للأنعام هيّنة. وأمّا مماثلة الطير للأنعام فهي مقاربة وليست مماثلة؛ فالنعامة تقارب البقرة أو البدنة، والإوز يقارب السخلة، وهكذا. وما لا نظير له كالعصفور فيه القيمة . وهذا قول مالك والشافعي ومحمد بن الحسن . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: المثل القيمة في جميع ما يصاب من الصيد. والقيمة عند مالك طعام . وقال أبو حنيفة: دارهم . فإذا كان المصير الى القيمة؛ فالقيمة عند مالك طعام يتصدّق به ، أو يصوم عن كلّ مدّ من الطعام يوما، ولكسر المدّ يوما كاملا. وقال أبو حنيفة : يشتري بالقيمة هديا إن شاء ، وإن شاء اشترى طعاما ، وإن شاء صام عن كلّ نصف صاع يوما .

وقد اختلف العلماء في أنّ الجزاء هل يكون أقلّ ممّا يجزئ في الضحايا والهدايا . فقال مالك : لا يجزئ أقل من ثني الغنم أو المعز لأنّ الله تعالى قال « هديا بالغ الكعبة». فما لا يجزئ أن يكون هديا من الأنعام لا يكون جزاء، فمن أصاب من

الصيد ما هو صغير كان مخيّرا بين أن يعطي أقلّ ما يجزي من الهدي من الأنعام وبين أن يعطي قيمة ما صاده طعاما ولا يعطي من صغار الأنعام .

وقال مالك في الموطأ : وكلّ شيء فدي ففي صغاره مثل ما يكون في كباره. وإنّما مثل ذلك مثل دية الحرّ الصغير والكبير بمنزلة واحدة . وقال الشافعي وبعض علماء المدينة : إذا كان الصيد صغيرا كان جزاؤه ما يقاربه من صغار الأنعام لما رواه مالك في الموطإ عن أبي الزبير المكّي أنّ عمر بن الخطاب قضى في الأرنب بعنّاق وفي اليربوع بجفرة . قال الحفيد ابن رشد في كتاب بداية المجتهد: وذلك ما روي عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود آ هـ . وأقول : لم يصحّ عن النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ في ذلك شيء ، فأمّا ما حكم به عمر فلعلّ مالكا رآه اجتهادا من عمر لم يوافقه عليه لظهور الاستدلال بقوله تعالى « هديا بالغ الكعبة ». فإنّ ذلك من دلالة الإشارة، ورأى في الرجوع الى الإطعام سعة، على أنّه لوكان الصيد لامماثل له من صغار الأنعام كالجرادة والخنفساء لوجب الرجوع الى الإطعام ، فليرجع اليه عند كون الصيد أصغر ممّا يماثله ممّا يجزئ في الهدايا . فمن العجب قول ابن العربي : إنّ قول الشافعي هو الصحيح ، وهو اختيار علمائنا . ولم أدر من يعنيه من علمائنا فإنّي لا أعرف للمالكية مخالفا لمالك في هذا. والقول في الطير كالقول في الصغير وفي الدوابّ، وكذلك القول في العظيم من الحيوان كالفيل والزرافة فيرجع الى الإطعام .

ولمّا سمّى الله هذا جزاء وجعله مماثلا للمصيد دلّنا على انّ من تكرّر منه قتل الصيد وهو محرم وجب عليه جزاء لكلّ دابّة قتلها، خلافا لداوود الظاهري ، فإنّ الشيئين من نوع واحد لا يماثلهما شيء واحد من ذلك النوع ، ولأنه قد تقتل أشياء مختلفة النوع فكيف يكون شيء من نوع مماثلا لجميع ما قتله .

وقرأ جمهور القرّاء « فجزاء مثل ما قتل» بإضافة «جزاء» الى «مثل» ؛ فيكون «جزاء» مصدرا بدلا عن الفعل، ويكون (مثلُ ما قتل) فاعل المصدر أضيف اليه مصدره. « ومن النعم » بيان المثل لا لـ « مَا قتَلَ ». والتقدير : فمثل ما قتل من النعم يجزئُ جزاء

ما قتله ، أي يكافئ ويعوّض ما قتله . وإسناد الجزاء الى المثل إسناد على طريقة المجاز العقلي. ولك أن تجعل الإضافة بيانية، أي فجزاء هو مثل ما قتل، والإضافة تكون لأدنى ملابسة. ونظيره قوله تعالى « فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ». وهذا نظم بديع على حدّ قوله تعالى « ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة »، أي فليحرّر رقبة. وجعله صاحب الكشّاف من إضافة المصدر الى المفعول ، أي فليجز مثلَ ما قتلَ . وهو يقتضي أن يكون النعم هو المعوّض لا العوض لأنّ العوض يتعدّى اليه فعل (جزى) بالباء ويتعدّى الى المعوّض بنفسه . تقول : جزيْت ما أتلفتُه بكذا درهما، ولا تقول : جزيْت كذا درهما بما أتلفته ، فلذلك اضطرّ الذين قدّروا هذا القول الى جعل لفظ (مثل) مقمحا. ونظّروه بقولهم « مثلك لا يبخل »، كما قال ابن عطية وهو معاصر للزمخشري . وسكت صاحب الكشاف عن الخوض في ذلك وقرّر القطب كلام الكشاف على لزوم جعل لفظ (مثل) مقحما وأنّ الكلام على وجه الكناية، يعني نظير « ليس كمثله شيء » وكذلك ألزمه إياه التفتزاني ، واعتذر عن عدم التصريح به في كلامه بأنّ الزمخشري بصدد بيان الجزاء لا بصدد بيا نأنّ عليه جزاء ما قتل. وهو اعتذار ضعيف . فالوجه أن لا حاجة الى هذا التقدير من أصله. وقد اجترأ الطبري فقال: أن لا وجه لقراءة الإضافة وذلك وهم منه وغفلة عن وجوه تصاريف الكلام العربي.

وقرأ عاصم ، وحمزة ، ويعقوب ، والكسائي ، وخلف « فجزاءٌ مثلُ » بتنوين (جزاء) . ورفع (مثل) على تقدير : فالجزاء هو مثلُ، على أنّ الجزاء مصدر أطلق على اسم المفعول ، أي فالمَجزي به المقتول مثلُ ما قتله الصائد .

وقوله تعالى « يحكم به ذوا عدل منكم» جملة في موضع الصفة لـ«جزاء» أو استئناف بياني ، أي يحكم بالجزاء، أي بتعيينه. والمقصد من ذلك أنّه لا يبلغ كلّ أحد معرفة صفة المماثلة بين الصيد والنعم فوكل الله أمر ذلك الى الحكمين. وعلى الصائد أن يبحث عمّن تحقّقت فيه صفة العدالة والمعرفة فيرفع الأمر اليهما. ويتعيّن عليهما أن يجيباه الى ما سأل منهما وهما يُعيّنان المثل ويخيّرانه بين أن يعطي المثل أو الطعام أو الصيام، ويقدّران له ما هو قَدر الطعام إن اختاره .

وقد حكم من الصحابة في جزاء الصيد عمر مع عبد الرحمان بن عوف ، وحكم مع كعب بن مالك ، وحكم سعد بن أبي وقاص مع عبدالرحمان بن عوف، وحكم عبدالله بن عمر مع ابن صفوان .

ووُصف «ذوا عدل» بقوله «منكم» أي من المسلمين، للتحذير من متابعة ما كان لأهل الجاهلية من عمل في صيد الحرم فلعلّهم يدّعون معرفة خاصّة بالجزاء .

وقوله «هديا بالغ الكعبة» حال من «مثل ما قتل»، أو من الضمير في (به). والهدي ما يذبح أو ينحر في منحر مكة . والمنحر : منى والمروة. ولما سمّاه الله تعالى «هديا» فله سائر أحكام الهدي المعروفة . ومعنى «بالغ الكعبة» أنّه يذبح أو ينحر في حرم الكعبة، وليس المراد أنّه ينحر أو يذبح حول الكعبة .

وقوله «أو كفّارة طعام مساكين» عطف على «فجزاء» وسمّى الإطعام كفّارة لأنّه ليس بجزاء، إذ الجزاء هو العوض، وهو مأخوذ فيه المماثلة. وأمّا الإطعام فلا يماثل الصيد وإنّما هو كفارة تكفّر به الجريمة. وقد أجمل الكفارة فلم يبيّن مقدار الطعام ولا عدد المساكين. فأمّا مقدار الطعام فهو موكول الى الحكمين، وقد شاع عن العرب أنّ المدّ من الطعام هو طعام رجل واحد، فلذلك قدّره مالك بمدّ لكلّ مسكين. وهو قول الأكثر من العلماء . وعن ابن عباس : تقدير الإطعام أن يقوّم الجزاء من النعم بقيمته دراهم ثم تقوّم الدراهم طعاما . وأمّا عدد المساكين فهو ملازم لعدد الأمداد . قال مالك: أحسن ما سمحت إليّ فيه أنه يقوّم الصيد الذي أصاب وينظر كم ثمن ذلك من الطعام ، فيطعم مدّا لكلّ مسكين . ومن العلماء من قدّر لكلّ حيوان معادلا من الطعام . فعن ابن عباس : تعديل الظبي بإطعام ستة مساكين ، والأيل بإطعام عشرين مسكينا ، وحمار الوحش بثلاثين ، والأحسن أنّ ذلك موكول الى الحكمين .

و«أو» في قوله «أوكفارة طعام مساكين» وقوله «أو عدل ذلك» تقتضي تخيير قاتل الصيد في أحد الثلاثة المذكورة. وكذلك كل أمر وقع بـ(أو) في القرآن فهو من الواجب المخيّر . والقول بالتخيير هو قول الجمهور ، ثم قيل : الخيار للمحكوم عليه لا للحكمين. وهو قول الجمهور من القائلين بالتخيير، وقيل: الخيار للحكمين . وقال به الثوري ،

وابن أبي ليلى، والحسن . ومن العلماء من قال : إنّه لا ينتقل من الجزاء الى كفّارة الطعام إلاّ عند العجز عن الجزاء ، ولا ينتقل عن الكفّارة الى الصوم إلاّ عند العجز عن الإطعام ، فهي عندهم على الترتيب . ونسب لابن عباس .

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر «كفّارةُ» – بالرفع بدون تنوين مضافاً الى طعام – كما قرأ «جزاءُ مثلِ ما قتلَ». والوجه فيه إمّا أن نجعله كوجه الرفع والإضافة في قوله تعالى «فجزاء مثلِ ما قتل» فنجعل «كفارة» اسم مصدر عوضا عن الفعل وأضيف الى فاعله ، أي يكفّره طعامُ مساكين ؛ وإمّا أن نجعله من الإضافة البيانية ، أي كفّارة من طعام ، كما يقال : ثوبُ خزّ ، فتكون الكفّارة بمعنى المكفّر به لتصحّ إضافة البيان ، فالكفّارة بيّنها الطعام ، أي لا كفّارة غيره فإنّ الكفّارةٌ تقع بأنواع . وجزم بهذا الوجه في الكشاف، وفيه تكلّف . وقرأه الباقون – بتنوين «كفارةٌ» ورفع «طعامُ» على أنّه بدل من «كفارة» .

وقوله «أو عدْل ذلك صياما» عطف على «كفّارة» والإشارة الى الطعام . والعَدل – بفتح العين – ما عادل الشيء من غير جنسه . وأصل معنى العدل المساواة . وقال الراغب : إنّما يكون فيما يدرك بالبصيرة كما هنا . وأما العِدل – بكسر العين – ففي المحسوسات كالموزونات والمكيلات ، وقيل : هما مترادفان . والإشارة بقوله «ذلك» الى «طعام مساكين» . وانتصب «صياما» على التمييز لأنّ في لفظ العدْل معنى التقدير .

وأجملت الآية الصيام كما أجملت الطعام ، وهو موكول الى حكم الحكمين . وقال مالك والشافعي : يصوم عن كلّ مدّ من الطعام يوما . وقال أبو حنيفة : عن كلّ مدّين يوما ، واختلفوا في أقصى ما يصام؛ فقال مالك والجمهور : لا ينقص عن أعداد الأمداد أياما ولو تجاوز شهرين ، وقال بعض أهل العلم : لا يزيد على شهرين لأنّ ذلك أعلى الكفارات . وعن ابن عباس : يصوم ثلاثة أيام الى عشرة .

وقوله «ليذوق» متعلّق بقوله «فجزاء»، واللاّم للتعليل ، أي جُعل ذلك جزاء عن قتله الصيد ليذوق وبال أمره .

والذوق مستعار للإحساس بالكدر. شبّه ذلك الإحساس بذوق الطعم الكريه كأنهم

رَاعَوا فيه سُرعة اتّصال ألمه بالإدراك، ولذلك لم نجعله مجازا مرسلا بعلاقة الإطلاق إذ لا داعي لاعتبار تلك العلاقة ، فإنّ الكدر أظهر من مطلق الإدراك. وهذا الإطلاق معتنى به في كلامهم، لذلك اشتهر إطلاق الذوق على إدراك الآلام واللذّات . ففي القرآن « ذق إنّك أنت العزيز الكريم » «لا يذوقون فيها الموت». وقال أبو سفيان يوم أحد مخاطبا جثّة حمزة «ذق عُقق». وشهرة هذه الاستعارة قاربت الحقيقة، فحسن أن تبنى عليها استعارة أخرى في قوله تعالى « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف » .

والوبال السوء وما يُكره إذا اشتدّ ، والوبيل القوي في السوء « فأخذناه أخذا وبيلا » . وطعام وبيل:سيّء الهضم ، وكلأ وبيل ومستوبل ، تستوبله الإبل ، أي تستوخمه . قال زهير :

إلى كَلَإٍ مُسْتَوْبِلٍ مُتَوَخَّمِ

والأمر:الشأن والفعل ، أي أمر من قتل الصيد متعمّدا . والمعنى ليجد سوء عاقبة فعله بما كلّفه من خسارة أو من تعب .

وأعقب اللهُ التهديد بما عوّد به المسلمين من الرأفة فقال « عفا الله عمّا سلف»، أي عفا عمّا قتلتم من الصيد قبل هذا البيان ومن عاد الى قتل الصيد وهو محرم فالله ينتقم منه .

والانتقام هو الذي عُبّر عنه بالوبال من قبلُ،وهو الخسارة أو التعب،ففهم منه أنه كلّما عاد وجب عليه الجزاء أو الكفارة أو الصوم ، وهذا قول الجمهور . وعن ابن عباس ، وشريح ، والنخعي ، ومجاهد ، وجابر بن زيد: أنّ المتعمّد لا يجب عليه الجزاء إلاّ مرة واحدة فإن عاد حقّ عليه انتقام العذاب في الآخرة ولم يقبل منه جزاء . وهذا شذوذ .

ودخلت الفاء في قوله « فينتقم الله منه » مع أنّ شأن جواب الشرط إذا كان فعلا أن لا تدخل عليه الفاء الرابطة لاستغنائه عن الربط بمجرّد الاتّصال الفعلي ، فدخول

الفاء يقع في كلامهم على خلاف الغالب ، والأظهر أنّهم يرمون به الى كون جملة الجواب اسمية تقديرا فيرمزون بالفاء الى مبتدأ محذوف جُعل الفعل خبرا عنه لقصد الدلالة على الاختصاص أو التقوّي ، فالتقدير : فهو ينتقم الله منه ، لقصد الاختصاص للمبالغة في شدّة ما يناله حتى كأنّه لا ينال غيره ، أو لقصد التقوّي ، أي تأكيد حصول هذا الانتقام . ونظيره « فمن يؤمن بربّه فلا يخافُ بخسا ولا رهقا» فقد أغنت الفاء عن إظهار المبتدإ فحصل التقوّي مع إيجاز . هذا قول المحقّقين مع توجيهه ، ومن النحاة من قال : إنّ دخول الفاء وعدمه في مثل هذا سواء ، وإنّه جاء على خلاف الغالب .

وقوله « والله عزيز ذو انتقام » تذييل . والعزيز الذي لا يحتاج الى ناصر ، ولذلك وُصف بأنّه ذو انتقام ، أي لأنّ من صفاته الحكمة ، وهي تقتضي الانتقام من المفسد لتكون نتائج الأعمال على وفقها .

﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ 96

استئناف بياني نشأ عن قوله « يأيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » فإنّه اقتضى تحريم قتل الصيد على المحرم وجعل جزاء فعله هدي مثل ما قتل من النعم ، فكان السامع بحيث يسأل عن صيد البحر لأنّ أخذه لا يسمّى في العرف قتلا ، وليس لما يصاد منه مثل من النعم ولكنّه قد يشكّ لعلّ الله أراد القتل بمعنى التسبّب في الموت ، وأراد بالمثل من النعم المقاربَ في الحجم والمقدار ، فبيّن الله للناس حكم صيد البحر وأبقاه على الإباحة ، لأنّ صيد البحر ليس من حيوان الحرم ، إذ ليس في شيء من أرض الحرم بحر . وقد بينّا عند قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » أنّ أصل الحكمة في حرمة الصيد على المحرم هي حفظ حرمة الكعبة وحرمها .

ومعنى « أحلّ لكم صيد البحر » إبقاء حلّيّته لأنّه حلال من قبل الإحرام. والخطاب في «لكم» للذين آمنوا . والصيد هنا بمعنى المصيد ليجرى اللفظ على سنن واحد في مواقعه في هذه الآيات ، أي أحلّ لكم قتله ، أي إمساكه من البحر.

والبحر يشمل الأنهار والأودية لأنّ جميعها يسمّى بحرا في لسان العرب . وقد قال الله تعالى : « وما يستوي البحران هذا عذب فرات » الآية . وليس العذب إلاّ الأنهار كدجلة والفرات . وصيد البحر : كلّ دوابّ الماء التى تصاد فيه ، فيكون إخراجها منه سبب موتها قريبا أو بعيدا . فأمّا ما يعيش في البرّ وفي الماء فليس من صيد البحر كالضفدع والسلحفاة ، ولا خلاف في هذا . أمّا الخلاف فيما يؤكل من صيد البحر وما لا يؤكل منه ، عند من يرى أنّ منه ما لا يؤكل ، فليس هذا موضع ذكره، لأنّ الآية ليست بمثبتة لتحليل أكل صيد البحر ولكنّها منبّهة على عدم تحريمه في حال الإحرام .

وقوله « وطعامه » عطف على « صيد البحر » . والضمير عائد الى « البحر » ، أي وطعام البحر ، وعطفه اقتضى مغايرته للصيد . والمعنى : والتقاط طعامه أو وإمساكُ طعامه . وقد اختلف في المراد من «طعامه». والذي روي عن جلّة الصحابة – رضي الله عنهم – : أنّ طعام البحر هو ما طفا عليه من ميتة إذا لم يكن سبب موته إمساك الصائد له . ومن العلماء من نقل عنه في تفسير طعام البحر غير هذا ممّا لا يلائم سياق الآية . وهؤلاء هم الذين حرّموا أكل ما يخرجه البحر ميّتا ، ويردّ قولهم ما ثبت عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنّه قال في البحر « هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته » . وحديث جابر في الحوت المسمّى العنبر، حين وجدوه ميّتا، وهم في غزوة، وأكلوا منه، وأخبروا رسول الله، وأكل منه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – .

وانتصب « متاعا » على الحال . والمتاع : ما يتمتّع به . والتمتّع : انتفاع بما يلذّ ويسرّ. والخطاب في قوله « متاعا لكم » للمخاطبين بقوله « أحلّ لكم صيد البحر » باعتبار كونهم متناولين الصيد ، أي متاعا للصائدين وللسيّارة .

والسيّارة : الجماعة السائرة في الارض للسفر والتجارة ، مؤنث سيّار ، والتأنيث

باعتبار الجماعة . قال تعالى: « وجاءت سيّارة ». والمعنى أحلّ لكم صيد البحر تتمتّعون بأكله ويتمتّع به المسافرون ، أي تبيعونه لمن يتّجرون ويجلبونه الى الأمصار .

وقوله « وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرما » زيادة تأكيد لتحريم الصيد ، تصريحا بمفهوم قوله « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » ، ولبيان أنّ مدّة التحريم مدّة كونهم حُرُما ، أي محرمين أو مارّين بحرم مكة . وهذا إيماء لتقليل مدّة التحريم استئناسا للمكلّفين بتخفيف ، وإيماء الى نعمة اقتصار تحريمه على تلك المدّة ، ولو شاء الله لحرّمه أبدا . وفي الموطأ : أنّ عائشة قالت لعروة بن الزبير : يا بن أختي إنّما هي عشر ليال (أي مدّة الإحرام) فإن تخلّجَ في نفسك شيء فدعه . تعني أكل لحم الصيد .

وذيّل ذلك بقوله « واتّقوا الله الذي إليه تحشرون » . وفي إجراء الوصف بالموصول وتلك الصلة تذكير بأنّ المرجع الى الله ليعدّ الناس ما استطاعوا من الطاعة لذلك اللقاء.

والحشر : جمع الناس في مكان .

والصيد مراد به المصيد ، كما تقدّم .

والتحريم متعلّق بقتله لقوله قبله « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » فلا يقتضي قوله « وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرما » تحريم أكل صيد البرّ على المحرم إذا اشتراه من بائع أو ناوله رجل حلال إيّاه ، لأنّه قد علم أنّ التحريم متعلّق بمباشرة المحرم قتله في حال الإصابة . وقد أكل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — من الحمار الذي صاده أبو قتادة ، كما في حديث الموطأ عن زيد بن أسلم . وأمر رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بقسمة الحمار الذي صاده زيد البهزيّ بين الرفاق وهم محرمون . وعلى ذلك مضى عمل الصحابة ، وهو قول . وأمّا ما صيد لأجل المحرم فقد ثبت أنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — ردّ على الصعب بن جثّامة حمارا وحشيا أهداه اليه وقال له « إنّا لم نردّه عليك إلاّ أنّا حُرُم » . وقد اختلف الفقهاء في محمل هذا الامتناع . فقيل : يحرم أن يأكله مَن صِيدَ لأجله لا غير . وهذا قول عثمان بن عفّان، وجماعة من فقهاء المدينة ، ورواية عن مالك ، وهو الأظهر ، لأنّ الظاهر أنّ الضمير في قول النبيء — صلى الله عليه وسلم — : إنّما لم نردّه عليك إلاّ أنّا حرم » أنّه عائد

الى النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ وحده ، لقوله « لم نردّه » ، وإنّما ردّه هو وحده : وقيل : يحرم على المحرم أكل ما صيد لمحرم غيره ، وهو قول بعض أهل المدينة ، وهو المشهور عن مالك . وكأنّ مستندهم في ذلك أنّه الاحتياط وقيل : لا يأكل المحرم صيدا صيد في مدّة إحرامه ويأكل ما صيد قبل ذلك ، ونسب الى علي بن أبي طالب وابن عباس ، وقيل: يجوز للمحرم أكل الصيد مطلقا ، وإنّما حرّم الله قتل الصيد ، وهو قول أبي حنيفة . والحاصل أنّ التنزّه عن أكل الصيد الذي صيد لأجل المحرم ثابت في السنّة بحديث الصعب بن جثّامة، وهو محتمل كما علمت . والأصل في الامتناع الحرمة لأنّه، لو أراد التنزّه لقال : أمّا أنا فلا آكله ، كما قال في حديث خالد بن الوليد في الضبّ .

﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْيَ وَٱلْقَلَـٰٓئِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ 97 ﴾

استئناف بياني لأنّه يحصل به جواب عمّا يخطر في نفس السامع من البحث عن حكمة تحريم الصيد في الحرم وفي حال الإحرام ، بأنّ ذلك من تعظيم شأن الكعبة التي حُرِّمت أرضُ الحرم لأجل تعظيمها، وتذكيرٌ بنعمة الله على سكّانه بما جعل لهم من الأمن في علائقها وشعائرها .

والجعل يطلق بمعنى الإيجاد ، فيتعدّى الى مفعول واحد ، كما في قوله تعالى : « وجعل الظلمات والنور »، في سورة الأنعام، ويطلق بمعنى التصيير فيتعدّى الى مفعولين، وكلا المعنيين صالح هنا . والأظهر الأول فإنّ الله أوجد الكعبة ، أي أمر خليله بإيجادها لتكون قياما للناس . فقوله « قياما » منصوب على الحال ، وهي حال مقدّرة ، أي أوجدها مقدّرا أن تكون قياما. وإذا حمل « جعل » على معنى التصيير كان المعنى أنّها موجودة بيتَ عبادة فصيّرها الله قياما للناس لطفا بأهلها ونسلهم ، فيكون « قياما » مفعولا ثانيا لـ « جعل » . وأمّا قوله « البيت الحرام » فلا يصحّ جعله مفعولا .

والكعبة علم على البيت الذي بناه إبراهيم ـ عليه السلام ـ بمكة بأمر الله تعالى

ليكون آية للتوحيد . وقد تقدّم ذلك في تفسير قوله تعالى : « إنّ أوّل بيتٍ وضع للناس للذي ببكة » في سورة آل عمران . قالوا : إنّه علم مشتقّ من الكَعَب ، وهو النتوء والبروز ، وذلك محتمل . ويحتمل أنّهم سمّوا كلّ بارز كعبة ، تشبيها بالبيت الحرام، إذ كان أول بيت عندهم، وكانوا من قبله أهل خيام ، فصار البيت مثلا يمثّل به كلّ بارز .

وأمّا إطلاق الكعبة على (القليس) الذى بناه الحبشة في صنعاء، وسمّاه بعض العرب الكعبة اليمانية ، وعلى قبة نجران التى أقامها نصارى نجران لعبادتهم التى عناها الأعشى في قوله :

فَكعْبَةُ نَجرَان حَتْم عليكِ حتى تُنَاخي بأبوابها

فذلك على وجه المحاكاة والتشبيه ، كما سمّى بنو حنيفة مسَيلمة رحمان .

وقوله « البيت الحرام » بيان للكعبة. قصد من هذا البيان التنويه والتعظيم، إذ شأن البيان أن يكون موضّحا للمبيّن بأن يكون أشهر من المبيّن . ولمّا كان اسم الكعبة مساويا للبيت الحرام في الدلالة على هذا البيت فقد عبّر به عن الكعبة في قوله تعالى : « ولا آمّين البيت الحرام » فتعيّن أنّ ذكر البيان للتعظيم ، فإنّ البيان يجيء لما يجيء له النعت من توضيح ومدح ونحو ذلك . ووجه دلالة هذا العلم على التعظيم هو ما فيه من لمح معنى الوصف بالحرام قبل التغليب . وذكر البيت هنا لأنّ هذا الموصوف مع هذا الوصف صارا علما بالغلبة على الكعبة .

والحرام في الأصل مصدر حَرُم إذا مُنِع ، ومصدره الحرام ، كالصلاح من صلُح ، فوصف شيء بحرام مبالغة في كونه ممنوعا .

ومعنى وصف البيت بالحرام أنّه ممنوع من أيدي الجبابرة فهو محترم عظيم المهابة . وذلك يستتبع تحجير وقوع المظالم والفواحش فيه ، وقد تقدّم أنّه يقال رجل حرام عند قوله تعالى : « غير محلّي الصيد وأنتم حُرُم» في هذه السورة، وأنّه يقال : شهر حرام، عند قوله تعالى « ولا الشهر الحرام » فيها أيضا ، فيحمل هذا الوصف على ما يناسبه بحسب الموصوف الذي يجرى عليه ، وهو في كلّ موصوف يدلّ على أنّه ممّا يتجنّب جانبه، فيكون تجنّبه للتعظيم أو مهابته أو نحو ذلك ، فيكون

وصفَ مدح ، ويكون تجنّبه للتنزّه عنه فيكون وصف ذمّ، كما تقول : الخمر حرام .

وقرأ الجمهور « قياما » ــ بألف بعد الياء ــ.وقرأه ابن عامر « قيما » ــ بدون ألف بعد الياء ــ .

والقيام في الأصل مصدر قام إذا استقلّ على رجليه ، ويستعار للنشاط ، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح،لأنّ شأن من يعمل عملا مهمّا أن ينهض له، كما تقدّم بيانه عند قوله تعالى « ويقيمون الصلاة » في سورة البقرة . ومن هذا الاستعمال قيل للناظر في أمور شيء وتدبيره: هو قيّم عليه أو قائم عليه ، فالقيام هنا بمعنى الصلاح والنفع . وأمّا قراءة ابن عامر « قيما » فهو مصدر (قام) على وزن فِعَل ــ بكسر ففتح ــ مثل شِبَع . وقد تقدّم أنّه أحد تأويلين في قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيما » في سورة النساء . وإنّما أعلّت واوه فصارت ياء لشدّة مناسبة الياء للكسرة . وهذا القلب نادر في المصادر التى على وزن فِعَل من الواوي العين . وإثباته للكعبة من الإخبار بالمصدر للمبالغة، وهو إسناد مجازي، لأنّ الكعبة لمّا جعلها الله سببا في أحكام شرعية سابقة كان بها صلاح أهل مكة وغيرهم من العرب وقامت بها مصالحهم ، جُعلت الكعبة هي القائمة لهم لأنّها سبب القيام لهم.

والناس هنا ناس معهودون ، فالتعريف للعهد . والمراد بهم العرب،لأنّهم الذين انتفعوا بالكعبة وشعائرها دون غيرهم من الأمم كالفرس والروم . وأمّا ما يحصل لهؤلاء من منافع التجارة ونحوها من المعاملة فذلك تبع لوجود السّكان لا لكون البيت حراما، إلاّ إذا أريد التسبّب البعيد ، وهو أنّه لولا حرمة الكعبة وحرمة الأشهر في الحجّ لساد الخوف في تلك الربوع فلم تستطع الأمم التجارة هنالك .

وإنّما كانت الكعبة قياما للناس لأنّ الله لمّا أمر إبراهيم بأن يُنزل في مكة زوجه وابنه إسماعيل،وأراد أن تكون نشأة العرب المستعربة (وهم ذرية إسماعيل) في ذلك المكان لينشأوا أمّة أصيلة الآراء عزيزة النفوس ثابتة القلوب،لأنّه قدّر أن

تكون تلك الأمّة هي أول من يتلقّى الدين الذي أراد أن يكون أفضل الأديان وأرسخها، وأن يكون منه انبثاث الإيمان الحقّ والأخلاق الفاضلة . فأقام لهم بلدا بعيدا عن عن التعلّق بزخارف الحياة؛ فنشأوا على إباء الضيم، وتلقّوا سيرة صالحة نشأوا بها على توحيد الله تعالى والدعوة اليه ؛ وأقام لهم فيه الكعبة معلما لتوحيد الله تعالى، ووضع في نفوسهم ونفوس جيرتهم تعظيمه وحرمته. ودعا مجاوريهم الى حجّه ما استطاعوا، وسخّر الناس لإجابة تلك الدعوة، فصار وجود الكعبة عائدا على سكان بلدها بفوائد التأنّس بالوافدين ، والانتفاع بما يجلبونه من الأرزاق ، وبما يجلب التجّار في أوقات وفود الناس اليه ؛ فأصبح ساكنوه لا يلحقهم جوع ولا عراء . وجعل في نفوس أهله القناعة فكان رزقهم كفافا . وذلك ما دعا به إبراهيم في قوله : « ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرّم ربّنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلّهم يشكرون » . فكانت الكعبة قياما لهم يقوم به أوَد معاشهم . وهذا قيام خاصّ بأهله .

ثم انتشرت ذرّيةإسماعيل ولحقت بهم قبائل كثيرة من العرب القحطانيين وأهلت بلاد العرب . وكانجميع أهلها يدين بدين إبراهيم؛ فكان من انتشارهم ما شأنه أن يَحدُث بين الأمّة الكثيرة من الاختلاف والتغالب والتقاتل الذي يفضي الى التفاني، فإذا هم قد وجدوا حرمة أشهر الحج الثلاثة وحرمة شهر العمرة، وهو رجب الذي سنَّتْهُ مُضَرُ (وهم معظم ذرية إسماعيل) وتبعهم معظم العرب . وجدوا تلك الأشهر الأربعة ملجئة إيّاهم الى المسالمة فيها فأصبح السلم سائدا بينهم مدة ثلث العام ، يصلحون فيها شؤونهم، ويستبقون نفوسهم، وتسعى فيها سادتهم وكبراؤهم وذوو الرأى منهم بالصلح بينهم، فيما نجم من تِراتٍ وإحَنٍ . فهذا من قيام الكعبة لهم، لأنّ الأشهر الحرم من آثار الكعبة إذ هي زمن الحج والعمرة للكعبة.

وقد جعل إبراهيم للكعبة مكانا متّسعاشاسعا يحيط بها من جوانبها أميالا كثيرة، وهو الحرم، فكان الداخل فيه آمنا . قال تعالى« أوَ لم يروا أنّا جعلنا حرما آمنا ويتخطَّف الناس مِنْ حولهم » . فكان ذلك أمنامستمرّا لسكّان مكة وحرمها، وأمنا يلوذ اليه من عراه خوف من غير سكانها بالدخولاليه عائذا ، ولتحقيق أمنه أمَّن الله

وحوشه ودوابّه تقوية لحرمته في النفوس، فكانت الكعبة قياما لكلّ عربي إذا طرقه ضيم.

وكان أهل مكة وحرمها يسيرون في بلاد العرب آمنين لا يتعرّض لهم أحد بسوء ، فكانوا يتّجرون ويدخلون بلاد قبائل العرب ، فيأتونهم بما يحتاجونه ويأخذون منهم ما لا يحتاجونه ليبلّغوه الى من يحتاجونه ، ولولا هم لما أمكن لتاجر من قبيلة أن يسير في البلاد ، فلتعطّلت التجارة والمنافع . ولذلك كان قريش يوصفون بين العرب بالتجّار، ولأجل ذلك جعلوا رحلتي الشتاء والصيف اللّتين قال الله تعالى فيهما « لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف » . وبذلك كلّه بقيت أمّة العرب محفوظة الجبلّة التي أراد الله أن يكونوا مجبولين عليها ، فتهيّأت بعد ذلك لتلقّي دعوة محمد — صلى الله عليه وسلم — وحملِها الى الأمم، كما أراد الله تعالى وتمّ بذلك مراده .

وإذا شئت أن تعدو هذا فقل : إنّ الكعبة كانت قياما للناس وهم العرب ، إذ كانت سبب اهتدائهم الى التوحيد واتّباع الحنيفية ، واستبقت لهم بقية من تلك الحنيفية في مدة جاهليتهم كلّها لم يعدموا عوائد نفعها. فلمّا جاء الاسلام كان الحج اليها من أفضل الأعمال ، وبه تكفّر الذنوب، فكانت الكعبة من هذا قياما للناس في أمور أخراهم بمقدار مايتمسّكون به ممّا جعلت الكعبة له قياما .

وعَطْفُ « الشهرَ الحرامَ » على « الكعبةَ » شبْه عطف الخاصّ على العامّ باعتبار كون الكعبة أريد بها ما يشمل علائقها وتوابعها، فإنّ الأشهر الحرم ما اكتسبت الحرمة إلاّ من حيث هي أشهر الحج والعمرة للكعبة كما علمت . فالتعريف في «الشهر» للجنس كما تقدّم في قوله تعالى : « ولا الشهر الحرام » . ولا وجه لتخصيصه هنا ببعض تلك الأشهر . وكذلك عطف «الهدي» و«القلائد» . وكون الهدي قياما للناس ظاهر، لأنّه ينتفع ببيعه للحاج أصحابُ المواشي من العرب ، وينتفع بلحومه من الحاج فقراءُ العرب ، فهو قيام لهم .

وكذلك القلائد فإنّهم ينتفعون بها؛ فيتّخذون من ظفائرها مادّة عظيمة للغزل والنسج، فتلك قيام لفقرائهم . ووجه تخصيصها بالذكر هنا، وإن كانت هي من أقلّ آثار الحج، التنبيهُ على أنّ جميع علائق الكعبة فيها قيام للناس، حتى أدنى العلائق ، وهو

القلائد ، فكيف بما عداها من جِلال البدْن ونعالها وكسوة الكعبة ، ولأنّ القلائد أيضا لا يخلو عنها هدي من الهدايا بخلاف الجِلال والنعال . ونظير هذا قول أبي بكر « والله لو منعوني عِقالا » إلخ . . .

وقوله « ذلك لتعلموا أنّ الله يعلم ما في السماوات وما الارض » الآية،مرتبط بالكلام الذي قبله بواسطة لام التعليل في قوله « لتعلموا ».وتوسّط اسم الإشارة بين الكلامين لزيادة الربط مع التنبيه على تعظيم المشار اليه،وهو الجعل المأخوذ من قوله : « جعل الله الكعبة » ، فتوسّط اسم الإشارة هنا شبيه بتوسّط ضمير الفصل ، فلذلك كان الكلام شبيها بالمستأنف وما هو بمستأنف ، لأنّ ماصْدَقَ اسم الإشارة هو الكلام السابق،ومفاد لام التعليل الربط بالكلام السابق،فلم يكن في هذا الكلام شيء جديد غير التعليل ، والتعليل اتّصال وليس باستئناف،لأنّ الاستئناف انفصال. وليس في الكلام السابق ما يصلح لأن تتعلّق به لام التعليل إلاّ قوله « جعل ».وليست الإشارة إلاّ للجعل المأخوذ من قوله « جعل ». والمعنى : جعل الله الكعبة قياما للناس لتعلموا أن الله يعلم الخ .. ، أي أنّ من الحكمة التي جعل الكعبة قياما للناس لأجلها أن تعلموا أنه يعلم.فَجَعْل الكعبة قياما مقصود منه صلاح الناس بادىء ذي بدء لأنّه المجعولة عليه، ثم مقصود منه عِلم الناس بأنّه تعالى عليم . وقد تكون فيه حكم أخرى لأنّ لام العلّة لا تدلّ على انحصار تعليل الحكم الخبري في مدخولها لإمكان تعدّد العلل للفعل الواحد،لأنّ هذه علل جعلية لا إيجادية ، وإنّما اقتصر على هذه العلة دون غيرها لشدّة الاهتمام بها، لأنّها طريق الى معرفة صفة من صفات الله تحصل من معرفتها فوائد جمّة للعارفين بها في الامتثال والخشية والاعتراف بعجز من سواه وغير ذلك . فحصول هذا العلم غاية من الغايات التي جعل الله الكعبة قياما لأجلها .

والمقصود أنّه يعلم ما في السماوات وما في الارض قبل وقوعه لأنّه جعل التعليل متعلّقا بجعل الكعبة وما تبعها قياما للناس . وقد كان قيامها للناس حاصلا بعد وقت جعلها بمدّة، وقد حصل بعضُه يتلُو بعضا في أزمنة متراخية كما هو واضح . وأمّا كونه يعلم ذلك بعد وقوعه فلا يحتاج للاستدلال لأنّه أولى ، ولأنّ كثيرا من الخلائق قد علم تلك الأحوال بعد وقوعها .

ووجه دلالة جَعْل الكعبة قياما للناس وما عطف عليها ، على كونه تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض،أنّه تعالى أمر ببناء الكعبة في زمن إبراهيم ، فلم يدر أحد يومئذ إلاّ أنّ إبراهيم اتّخذها مسجدا، ومكة يومئذ قليلة السكّان ، ثم إنّ الله أمر بحج الكعبة وبحرمة حرمها وحرمة القاصدين اليها ، ووقّت للناس أشهرا القصد فيها وهدايا يسوقونها اليها فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم وحوائل دون مضارّ كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة، كما بيّنّاه آنفا . فكانت الكعبة سبب بقائهم حتى جاء الله بالإسلام . فلا شك أنّ الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمّة كبيرة، وأن ستحمد تلك الأمّة عاقبة بناء الكعبة وما معه من آثارها . وكان ذلك تمهيدا لما علمه من بعثة محمد – صلى الله عليه وسلم – فيهم، وجعلهم حملة شريعته الى الأمم، وما عقب ذلك من عظم سلطان المسلمين وبناء حضارة الإسلام. ثم هو يعلم ما في الأرض وليس هو في الارض بدليل المشاهدة، أو بالترّفع عن النقص فلا جرم أن يكون عالما بما في السماوات، لأنّ السماوات إمّا أن تكون مساوية للأرض في أنّه تعالى ليس بمستقرّ فيها، ولا هي أقرب اليه من الارض ، كما هو الاعتقاد الخاصّ، فثبت له العلم بما في السماوات بقياس المساواة؛ وإمّا أن يكون تعالى في أرفع المكان وأشرف العوالم ، فيكون علمه بما في السماوات أحرى من علمه بما في الأرض، لأنّها أقرب اليه وهو بها أعنى، فيتمّ الاستدلال للفريقين .

وأمّا دلالة ذلك على أنّه بكلّ شيء عليم فلأنّ فيما ثبت من هذا العلم الذي تقرّر من علمه بما في السماوات وما في الارض أنواعا من المعلومات جليلة ودقيقة؛ فالعلم بها قبل وقوعها لا محالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل بعضها،فيكون ذلك الجهل معطّلا لعلمه بكثير ممّا يتوقّف تدبيره على العلم بذلك المجهول فهو ما دبر جعل الكعبة قياما وما نشأ عن ذلك الاّ عن عموم علمه بالأشياء ولولا عمومه ما تمّ تدبير ذلك المقدّر .

﴿ ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ وَأَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿98﴾ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿99﴾ ﴾

استئناف ابتدائي وتذييل لما سبق من حظر الصيد للمحرم وإباحة صيد البحر والامتنان بما جعل للكعبة من النعم عليهم ليطمئنّوا لِما في تشريع تلك الأحكام من تضييق على تصرّفاتهم ليعلموا أنّ ذلك في صلاحهم، فذيل بالتذكير بأنّ الله منهم بالمرصاد يجازي كل صانع بما صنع من خير أو شر . وافتتاح الجملة « بـ« اعلموا » للاهتمام بمضمونها كما تقدّم عند قوله تعالى : « واتقوا الله واعلموا أنّكم ملاقوه » في سورة البقرة . وقد استوفى قوله : « ان الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم » أقسام معاملته تعالى فهو شديد العقاب لمن خالف أحكامه وغفور لمن تاب وعمل صالحا . وافتتاح الجملة بلفظ « اعلموا » للاهتمام بالخبر كما تقدّم عند قوله تعالى : «واعلموا أنّكم ملاقوه » في سورة البقرة .

وجملة « ما على الرسول الاّ البلاغ » معترضة ذيل بها التعريض بالوعيد والوعد. ومضمونها إعذار الناس لأن الرسول قد بلّغ اليهم ما أراد الله منهم فلا عذر لهم في التقصير، والمنّة لله ولرسوله فيما أرشدهم اليه من خير .

والقصر ليس بحقيقي لأنّ على الرسول أمورا أخر غير البلاغ مثل التعبّد لله تعالى، والخروج الى الجهاد، والتكاليف التى كلّفه الله بها مثل قيام الليل، فتعيّن أنّ معنى القصر : ما عليه إلاّ البلاغ، أي دون إلجائكم الى الإيمان ، فالقصر إضافي فلا ينافي أنّ على الرسول أشياء كثيرة .

والإتيان بحرف (على) دون(اللام) ونحوها مؤذن بأنّ المردود شيء يتوهّم أنّه لازم للرسول من حيث إنّه يدّعي الرسالة عن الله تعالى .

وقوله « والله يعلم ما تبدون وما تكتمون » عطف على جملة « اعلموا أنّ الله شديد العقاب ». وهي تتميم للتعريض بالوعيد والوعد تذكيرا بأنّه لا يخفى عليه شيء من أعمالهم ظاهرها وباطنها .

وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوّي الحكم وليس لإفادة التخصيص لنبُوّ المقام عن ذلك .

وذكر «ما تبدون» مقصود منه التعميم والشمول مع «ما تكتمون» وإلاّ فالغرض هو تعليمهم أنّ الله يعلم ما يسرّونه أمّا ما يبدونه، فلا يُظنّ أنّ الله لا يعلمه.

﴿قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝١٠٠﴾

لما آذن قوله «اعلموا أنّ الله شديد العقاب وأنّ الله غفور رحيم» وقوله «والله يعلم ما تبدون وما تكتمون» بأنّ الناس فريقان: مطيعون وعصاة، فريق عاندوا الرسول ولم يمتثلوا، وهم من بقي من أهل الشرك ومن عاضدهم من المنافقين، وربما كانوا يظهرون للقبائل أنّهم جمع كثير، وأنّ مثلهم لا يكون على خطأ، فأزال الله الأوهام التي خامرت نفوسهم فكانت فتنة أو حجّة ضالّة يموّه بها بعض منهم على المهتدين من المسلمين. فالآية تؤذن بأن قد وجدت كثرة من أشياء فاسدة خيف أن تستهوي من كانوا بقلّة من الأشياء الصالحة، فيحتمل أن تكون تلك الكثرة كثرة عدد في الناس إذ معلوم في متعارف العرب في الجاهلية وفي أول الإسلام الاعتزاز بالكثرة والإعجاب بها. قال الأعشى:

ولستَ بالأكثرِ منهم حصًى ... وإنّما العزّة للكاثر

وقال السموأل أو عبد الملك الحارثي:

تعيّرنا أنّا قليل عَديدنا

وقد تعجّب العنبري إذ لام قومه فقال:

لكنّ قومي وإن كانوا ذوي عَدَد ... ليسوا من الشرّ في شيء وإن هانا

قال السدّي: كثرة الخبيث هم المشركون، والطيّب هم المؤمنون. وهذا المعنى

يناسب لو يكون نزول هذه الآية قبل حجّة الوداع حين كان المشركون أكثر عددا من المسلمين؛ لكن هذه السورة كلّها نزلت في عام حجّة الوداع فيمكن أن تكون إشارة الى كثرة نصارى العرب في الشام والعراق ومشارف الشام لأنّ المسلمين قد تطلّعوا يومئذ الى تلك الأصقاع ، وقيل : أريد منها الحرام والحلال من المال ، ونقل عن الحسن .

ومعنى « لا يستوي » نفي المساواة ، وهي المماثلة والمقاربة والمشابهة . والمقصود منه إثبات المفاضلة بينهما بطريق الكناية ، والمقام هو الذي يعيّن الفاضل من المفضول ، فإنّ جعل أحدهما خبيثا والآخر طيّبا يعيّن أنّ المراد تفضيل الطيّب . وتقدّم عند قوله تعالى : « ليسوا سواء » في سورة آل عمران. ولمّا كان من المعلوم أنّ الخبيث لا يساوي الطيّب وأنّ البون بينهما بعيد ، علم السامع من هذا أنّ المقصود استنزال فهمه إلى تمييز الخبيث من الطيّب في كلّ ما يلتبس فيه أحدهما بالآخر، وهذا فتح لبصائر الغافلين كيلا يقعوا في مهواة الالتباس ليعلموا أنّ ثمّة خبيثا قد التفّ في لباس الحسن فتموّه على الناظرين ، ولذلك قال « ولو أعجبك كثرة الخبيث ». فكان الخبيث المقصود في الآية شيئا تلبّس بالكثرة فراق في أعين الناظرين لكثرته ، ففتح أعينهم للتأمّل فيه ليعلموا خبثه ولا تعجبهم كثرته .

فقوله « ولو أعجبك كثرة الخبيث » من جملة المقول المأمور به النبيءُ – صلى الله عليه وسلمَ – أي قُل لهم هذا كلّه ، فالكاف في قوله: « أعجبك » للخطاب، والمخاطب بها غير معيَّن بل كلّ من يصلح للخطاب، مثل « ولو ترى إذ وقفوا على النار» ، أي ولو أعجبَ مُعْجَبا كثرةُ الخبيث. وقد علمت وجه الإعجاب بالكثرة في أول هذه الآية .

وليس قوله « ولو أعجبك كثرة الخبيث » بمقتض أنّ كلّ خبيث يكون كثيرا ولا أن يكون أكثر من الطيّب من جنسه، فإنّ طيّب التمر والبرّ والثمار أكثر من خبيثها، وإنّما المراد أن لا تعجبكم من الخبيث كثرته إذا كان كثيرا فتصرفكم عن التأمّل من خبثه وتحدُوَكم الى متابعته لكثرته ، أي ولكن انظروا الى الأشياء بصفاتها ومعانيها لا بأشكالها ومبانيها،أو كثرةُ الخبيث في ذلك الوقت بوفرة أهل الملل الضالّة .

والإعجاب يأتي الكلام عليه عند قوله تعالى : « فلا تُعْجبْك أمْوالهم ولا أولادهم » في سورة براءة .

وفي تفسير ابن عرفة قال « وكنت بحثت مع ابن عبد السلام وقلت له : هذه تدلّ على الترجيح بالكثرة في الشهادة لأنّهم اختلفوا إذا شهد عدلان بأمر وشهد عشرة عدول بضدّه ، فالمشهور أن لا فرق بين العشرة والعدلين ، وهما متكاملان . وفي المذهب قول آخر بالترجيح بالكثرة . فقوله « ولو أعجبك كثرة الخبيث » يدلّ على أنّ الكثرة لها اعتبار بحيث إنّها ما أسقطت هنا إلاّ للخبث ، ولم يوافقني عليه ابن عبد السلام بوجه . ثم وجدت ابن المنير ذكره بعينه » . اه.

والواو في قوله « ولو أعجبك » واو الحال ، و«لو» اتّصالية،وقد تقدّم بيان معناهما عند قوله تعالى «فلن يقبل من أحدهم ملْءُ الأرض ذهبا ولو افتدى به» في سورة آل عمران.

وتفريع قوله : « فاتّقوا الله يا أولى الألباب » على ذلك مؤذن بأنّ الله يريد منّا إعمال النظر في تمييز الخبيث من الطيّب، والبحث عن الحقائق،وعدم الاغترار بالمظاهر الخلابة الكاذبة، فإنّ الأمر بالتقوى يستلزم الأمر بالنظر في تمييز الأفعال حتى يُعرف ما هو تقوى دون غيره .

ونظير هذا الاستدلال استدلال العلماء على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى « فاتّقوا الله ما استطعتم»، لأنّ ممّا يدخل تحت الاستطاعة الاجتهاد بالنسبة للمتأهّل اليه الثابت له اكتساب أداته . ولذلك قال هنا « يأولى الألباب » فخاطب الناس بصفة ليؤمىء الى أنّ خلق العقول فيهم يمكّنهم من التمييز بين الخبيث والطيّب لاتّباع الطيّب ونبذ الخبيث. ومن أهمّ ما يظهر فيه امتثال هذا الأمر النظر في دلائل صدق دعوى الرسول وأن لا يحتاج في ذلك الى تطلّب الآيات والخوارق كحال الذين حكى الله عنهم « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجّر لنا من الارض ينبوعا» الآية ، وأن يميّز بين حال الرسول وحال السحرة والكهّان وإن كان عددهم كثيرا .

وقوله « لعلّكم تفلحون » تقريب لحصول الفلاح بهم إذا اتّقوا هذه التقوى التي منها تمييز الخبيث من الطيّب وعدم الاغترار بكثرة الخبيث وقلّة الطيّب في هذا .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ 101 قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَـٰفِرِينَ 102 ﴾

استئناف ابتدائي للنهي عن العودة الى مسائل سألها بعض المؤمنين رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ليست في شؤون الدين ولكنّها في شؤون ذاتية خاصّة بهم، فنهوا أن يشغلوا الرسول بمثالها بعد أن قدّم لهم بيان مُهمّة الرسول بقوله تعالى « ما على الرسول إلاّ البلاغ » الصالح لأن يكون مقدّمة لمضمون هذه الآية ولمضمون الآية السابقة، وهي قوله «قل لا يستوي الخبيث والطيّب » فالآيتان كلتاهما مرتبطتان بآية « ما على الرسول إلاّ البلاغ »، وليست إحدى هاتين الآيتين بمرتبطة بالأخرى .

وقد اختلفت الروايات في بيان نوع هذه الأشياء المسؤول عنها والصحيح من ذلك حديث موسى بن أنس بن مالك عن أبيه في الصحيحين قال : سأل الناس رسولَ الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حتى أحْفَوْهُ بالمسألة ، فصعِد المنبر ذات يوم فقال «لا تسألونني عن شيء إلاّ بيّنت لكم»، فأنشأ رجل كانَ إذا لاحَى يُدعى لغير أبيه، فقال : يا رسول الله من أبي قال: أبوك حذافة (أي فدعاه لأبيه الذي يعرف به)، والسائل هو عبد الله بن حُذافة السَّهمي، كما ورد في بعض روايات الحديث. وفي رواية لمسلم عن أبي موسى : فقام رجل آخر فقال مَن أبي ، قال : أبوك سالم مولى شيبة. وفي بعض روايات هذا الخبر في غير الصحيح عن أبي هريرة أنّ رجلا آخر قام فقال : أين أبي. وفي رواية : أين أنا ؟ فقال : في النار .

وفي صحيح البخاري عن ابن عبّاس قال : كان قوم، أي من المنافقين، يسألون رسول الله استهزاء فيقول الرجل تضلّ ناقته : أين ناقتي، ويقول الرجل: من أبي، ويقول المسافر : ماذا ألقى في سفري فأنزل الله فيهم هذه الآية « يا أيّها الذين آمنوا لاتسألوا

عن أشياء إن تُبْدَ لكم تَسُؤكم» . قال الأيمّة: وقد انفرد به البخاري . ومحمله أنّه رأي من ابن عباس، وهو لا يناسب افتتاح الآية بخطاب الذين آمنوا اللهمّ إلاّ أن يكون المراد تحذير المؤمنين من نحو تلك المسائل عن غفلة من مقاصد المستهزئين، كما في قوله « يأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعِنا»، أو أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان ، على أنّ لهجة الخطاب في الآية خالية عن الإيماء الى قصد المستهزئين، بخلاف قوله: « لا تقولوا راعنا » فقد عقّب بقوله « وللكافرين عذاب أليم » .

وروى الترمذي والدارقطني عن علي بن أبي طالب لمّا نزلت « ولله على الناس حجّ البيت» قالوا : يا رسول الله في كلّ عام، فسكت ، فأعادوا . فقال : لا، ولو قلت: نعم لوجبتْ ، فأنزل الله « يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم » قال : هذا حديث حسن غريب . وروى الطبري قريبا منه عن أبي أمامة وعن ابن عباس . وتأويل هذه الأسانيد أنّ الآية تليتْ عند وقوع هذا السؤال وإنّما كان نزولها قبل حدوثه فظنّها الراوون نزلت حينئذ. وتأويل المعنى على هذا أنّ الأمّة تكون في سعة إذا لم يشرع لها حكم ، فيكون الناس في سعة الاجتهاد عند نزول الحادثة بهم بعد الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ، فإذا سألوا وأجيبوا من قِبل الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ تعيّن عليهم العمل بما أجيبوا به. وقد تختلف الأحوال والأعصار فيكونون في حرج إن راموا تغييره ؛ فيكون معنى « إن تبد لكم تسؤكم » على هذا الوجه أنّها تسوء بعضهم أو تسوءهم في بعض الأحوال إذا شقّت عليهم. وروى مجاهد عن ابن عباس : نزلت في قوم سألوا رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن البَحيرة والسائبة والوصيلة والحامي . وقال مثله سعيد بن جبير والحسن .

وقوله « أشياء » تكثير شيء ، والشيء هو الموجود ، فيصدق بالذات وبحال الذات ، وقد سألوا عن أحوال بعض المجهولات أو الضّوالّ أو عن أحكام بعض الأشياء .

و(أشياء) كلمة تدلّ على جمع (شيء)، والظاهر أنّه صيغة جمع لأنّ زنة شيء (فَعْل)، و(فَعْل) إذا كان معتّل العين قياس جمعه (أفعال) مثل بيت وشيخ. فالجاري على متعارف

التصريف أن يكون (أشياء) جمعا وأنّ همزته الأولى همزة مزيدة للجمع. إلاّ أنّ (أشياء) ورد في القرآن هنا ممنوعا من الصرف، فتردّد أئمّة اللغة في تأويل ذلك، وأمثل أقوالهم في ذلك قول الكسائي : إنّه لما كثر استعماله في الكلام أشبه (فعلاء) ، فمنعوه من الصرف لهذا الشبه، كما منعوا سراويل من الصرف وهو مفرد لأنّه شابه صيغة الجمع مثل مصابيح .

وقال الخليل وسيبويه : (أشياء) اسم جمع (شيء) وليس جمعا، فهو مثل طَرْفاء وحلفاء فأصله شيْئاء، فالمدّة في آخره مدّة تأنيث، فلذلك منع من الصرف، وادّعى أنّهم صيّروه أشياء بقلب مَكَاني. وحقّه أن يقال: شيْئَاء بوزن (فعلاء) فصار بوزن (لفعاء) .

وقوله « إن تبد لكم تسؤكم » صفة «أشياء»، أي إن تُظهرْ لكم وقد أخفيت عنكم يكن في إظهارها ما يسوءكم ، ولمّا كانت الأشياء المسؤول عنها منها ما إذا ظهر ساء من سأل عنه ومنها ما ليس كذلك ، وكانت قبل إظهارها غير متميّزة كان السؤال عن مجموعها معرّضا للجواب بما بعضه يسوء، فلمّا كان هذا البعض غير معيّن المسائلين كان سؤالهم عنها سُؤالا عن ما إذا ظهر يسوءُهم، فإنّهم سألوا في موطن واحد أسئلة منها : ما سرّهم جوابه ، وهو سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه فأجيب بالذي يصدّق نسبه ، ومنها ما ساءهم جوابه ، وهو سؤال من سأل أين أبي،أوأين أنا فقيل : له في النار، فهذا يسوءه لا محالة. فتبيّن بهذا أنّ قوله « إن تبد لكم تسؤكم » روعي فيه النهي عن المجموع لكراهية بعض ذلك المجموع. والمقصود من هذا استئناسهم للإعراض عن نحو هذه المسائل، وإلاّ فإنّ النهي غير مقيّد بحال ما يسوء هم جوابه، بدليل قوله بعده « عفا الله عنها ». لأنّ العفو لا يكون إلاّ عن ذنب وبذلك تعلم أنّه لا مفهوم للصفة هنا لتعذّر تمييز ما يسوء عمّا لا يسوء.

وجملة « وإن تسألوا عنها حين ينزّل القرآن تبْدَ لكم » عطف على جملة « لا تسألوا »، وهي تفيد إباحة السؤال عنها على الجملة لقوله « وإن تسألوا » فجعلهم مخيّرين في السؤال عن أمثالها، وأنّ ترك السؤال هو الأوْلى لهم، فالانتقال الى الإذن رخصة وتوسعة ، وجاء ب(إنْ) للدلالة على أنّ الأولى ترك السؤال عنها لأنّ الأصل في (إنْ) أن تدلّ على أنّ الشرط نادر الوقوع أو مرغوب عن وقوعه .

وقوله « حين ينزّل القرآن » ظرف. يجوز تعلّقه بفعل الشرط وهو « تسألوا »، ويجوز تعلّقه بفعل الجواب وهو « تُبدَ لكم »، وهو أظهر إذ الظاهر أنّ حين نزول القرآن لم يجعل وقتا لإلقاء الأسئلة بل جعل وقتا للجواب عن الأسئلة . وتقديمه على عامله للاهتمام ، والمعنى أنّهم لا ينتظرون الجواب عمّا يسألون عنه إلاّ بعد نزول القرآن ، لقوله تعالى « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب — الى قوله — إن أتّبعُ إلاّ ما يوحى اليّ » فنبّههم الله بهذا على أنّ النبيء يتلقّى الوحي من علاّم الغيوب . فمن سأل عن شيء فلينتظر الجواب بعد نزول القرآن ، ومن سأل عند نزول القرآن حصل جوابه عِقب سؤاله. ووقتُ نزول القرآن يعرفه من يحضر منهم مجلس النبيء — صلى الله عليه وسلم — فإنّ له حالة خاصّة تعتري الرسول — صلى الله عليه وسلم — يعرفها الناس، كما ورد في حديث يعلى بن أمية في حكم العمرة . وممّا يدلّ لهذا ما وقع في حديث أنس من رواية ابن شهاب في صحيح مسلم أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — صلىّ لهم صلاة الظهر فلما سلّم قام على المنبر فذكر الساعة وذكر أنّ قبلها أمورا عظاما ثم قال : مَنْ أحبّ أن يسألني عن شيء فليسألني عنه فوالله لا تسألونني عن شيء إلاّ أخبرتكم به ما دمت في مقامي هذا . ثم قال : لقد عرضت علي الجنة والنار آنفا في عُرض هذا الحائط فلم أر كاليوم في الخير والشر » الحديث ، فدلّ ذلك على أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كان ذلك الحينَ في حال نزول وحي عليه . وقد جاء في رواية موسى بن أنس عن أبيه أنس أنّه أنزل عليه حينئذ قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء» الآية. فتلك لا محالة ساعة نزول القرآن واتّصال الرسول — عليه الصلاة والسلام — بعالم الوحي .

وقوله : « عفا الله عنها » يحتمل أنّه تقرير لمضمون قوله : « وإن تسألوا عنها حين ينزّل القرآن تبدَ لكم »، أي أنّ الله نهاكم عن المسألة وعفا عنكم أن تسألوا حين ينزّل القرآن . وهذا أظهر لعوذ الضمير الى أقرب مذكور باعتبار تقييده « حين ينزّل القرآن». ويحتمل أن يكون إخبارا عن عفوه عمّا سلف من إكثار المسائل وإحفاء الرسول — صلى الله عليه وسلم — فيها لأنّ ذلك لا يناسب ما يجب من توقيره .

وقوله « قد سألها قوم من قبلكم ثُم أصبحوا بها كافرين » استئناف بياني جواب سؤال يثيره النهي عن السؤال ثم الإذن فيه في حين ينزل القرآن، أن يقول سائل : إن كان السؤال في وقت نزول القرآن وأنّ بعض الأسئلة يسوء جوابه قوما، فهل الأوْلى ترك السؤال أو إلقاؤه. فأجيب بتفصيل أمرها بأنّ أمثالها قد كانت سببا في كفر قوم قبل المسلمين.

وضمير « سألها » جُوّز أن يكون عائدا الى مصدر مأخوذ من الكلام غير مذكور دلّ عليه فعل « تسألوا »، أي سأل المسألة، فيكون الضمير منصوبا على المفعولية المطلقة. وجرى جمهور المفسّرين على تقدير مضاف ، أي سأل أمثالها . والمماثلة في ضآلة الجدوى . والأحسن عندي أن يكون ضمير « سألها » عائدا الى « أشياء »، أي الى لفظه دون مدلوله. فالتقدير : قد سأل أشياء قومٌ من قبلكم ، وعدّي فعل «سأل» الى الضمير على حذف حرف الجرّ ، وعلى هذا المعنى يكون الكلام على طريقة قريبة من طريقة الاستخدام بل هي أحقّ من الاستخدام، فإنّ أصل الضمير أن يعود الى لفظ باعتبار مدلوله وقد يعود الى لفظ دون مدلوله ، نحو قولك : لك درهم ونصفه ، أي نصف درهم لا الدرهم الذي أعطيته إياه . والاستخدام أشدّ من ذلك لأنّه عود الضمير على اللفظ مع مدلول آخر .

و«ثم» في قوله « ثم أصبحوا بها كافرين » للترتيب الرتبي كشأنها في عطف الجمل فإنّها لا تفيد فيه تراخي الزمان وإنّما تفيد تراخي مضمون الجملة المعطوفة في تصوّر المتكلّم عن تصور مضمون الجملة المعطوف عليها، فتدلّ على أنّ الجملة المعطوفة لم يكن يُترقب حصول مضمونها حتى فاجأ المتكلمَ. وقد مرّت الإشارة الى ذلك عند قوله تعالى : « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » في سورة البقرة .

والباء في قوله « بها » يجوز أن تكون للسببية، فتتعلّق بـ« أصبحوا »، أي كانت تلك المسائل سببا في كفرهم ، أي باعتبار ما حصل من جوابها ، ويحتمل أن تكون للتعدية» فتتعلّق بـ« كافرين »، أي كفروا بها،أي بجوابها بأن لم يصدّقوا رسلهم فيما أجابوا به، وعلى هذا الوجه فتقديم المجرور على عامله مفيد للتخصيص ، أي ما كفروا إلاّ بسببها ، أي كانوا في منعة من الكفر لولا تلك المسائل، فقد كانوا كالباحث على حتفه بظلفه ،فهو تخصيص ادّعائي ، أو هو تقديم لمجرّد الاهتمام للتنبيه على التحذير منها .

وفعل « أصبحوا » مستعمل بمعنى صاروا، وهو في هذا الاستعمال مشعر بمصير عاجل لا تريّث فيه لأنّ الصباح أول أوقات الانتشار للأعمال .

والمراد بالقوم بعض الأمم التى كانت قبل الإسلام، سألوا مثل هذه المسائل، فلمّا أعطوا ما سألوا لم يؤمنوا، مثل ثمود، سألوا صالحا آية، فلمّا أخرج لهم ناقة من الصخر عقروها ، وهذا شأن أهل الضلالة متابعةُ الهوى فكلّ ما يأتيهم ممّا لا يوافق أهواءهم كذّبوا به، كما قال الله تعالى « وإذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم مُعرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين »، وكما وقع لليهود في خبر إسلام عبدالله بن سَلام. وقريب ممّا في هذه الآية ما قدّمناه عند تفسير قوله تعالى « قل من كان عدوّا لجبريل » في سورة البقرة . فإنّ اليهود أبغضوا جبريل لأنّه أخبر دانيال باقتراب خراب أورشليم، وتعطيل بيت القدس، حسبما في الإصحاح التاسع من كتاب دانيال. وقد سأل اليهود زكرياء وابنه يحيى عن عيسى، وكانا مقدّسين عند اليهود، فلمّا شهدا لعيسى بالنبوءة أبغضهما اليهود وأغروا بهما زوجة هيرودس فحملته على قتلهما كما في الإصحاح الرابع من إنجيل متّى والإصحاح الثالث من مرقس .

والمقصود من هذا ذمّ أمثال هذه المسائل بأنّها لا تخلو من أن تكون سببا في غمّ النفس وحشرجة الصدر وسماع ما يكره ممّن يُحبّه. ولولا أنّ إيمان المؤمنين وازع لهم من الوقوع في أمثال ما وقع فيه قومٌ من قبلهم لكانت هذه المسائل محرّمة عليهم لأنها تكون ذريعة للكفر .

فهذا استقصاء تأويل هذه الآية العجيبة المعاني البليغة العبر الجديرة باستجلائها ، فالحمد لله الذي منّ باستضوائها .

﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ 103

استئناف ابتدائي جاء فارقا بين ما أحدثه أهل الجاهلية من نقائض الحنيفية وبين ما نوّه الله به ممّا كانوا عليه من شعائر الحج، فإنّه لمّا بيّن أنّه جعل الكعبة قياما للناس وجعل الهدْيَ والقلائد قياما لهم ، بيّن هنا أنّ أمورا ما جعلها الله ولكن جعلها أهل الضلالة ليميز الخبيث من الطيّب، فيكون كالبيان لآية « قل لا يستوى الخبيث والطيّب »، فإنّ البَحيرة وما عطف عليها هنا تشبهُ الهديَ في أنّها تحرّر منافعها وذواتها حيّة لأصنامهم كما تهدى الهدايا للكعبة مذكّاة ، فكانوا في الجاهلية يزعمون أنّ الله شرع لهم ذلك ويخلطون ذلك بالهدايا، ولذلك قال الله تعالى « قل هلمّ شهداءكم الذين يشهدون أنّ الله حرّم هذا »، وقال في هذه الآية « ولكنّ الذين كفروا يفترون على الله الكذب ». فالتصدّي للتفرقة بين الهديِ وبين البحيرة والسائبة ونحوهما، كالتصدّي لبيان عدم التفرقة بين الطواف وبين السعيِ للصفا والمروة في قوله « إنّ الصفا والمروة من شعائر الله » كما تقدّم هنالك . وقد قدّمنا ما رواه مجاهد عن ابن عباس: أنّ ناسا سألوا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن البحيرة والسائبة ونحوهما فنزلت هذه الآية .

وممّا يزيدك ثقة بما ذكرته أنّ الله افتتح هذه الآية بقوله : « ما جعل الله » لتكون مقابلا لقوله في الآية الأخرى «جعل الله الكعبة ». ولولا ما توسّط بين الآيتين من الآي الكثيرة لكانت هذه الآية معطوفة على الأولى بحرف العطف إلاّ أنّ الفصل هنا كان أوقع ليكون به استقلال الكلام فيفيد مزيد اهتمام بما تضمّنه .

والجعل هنا بمعنى الأمر والتشريع، لأنّ أصل (جعل) إذا تعدّى الى مفعول واحد أن يكون بمعنى الخلق والتكوين ، ثم يستعار الى التقدير والكتْب كما في قولهم : فرض عليه جعالة، وهو هنا كذلك فيؤول الى معنى التقدير والأمر بخلاف ما وقع في قوله « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس » . فالمقصود هنا نفيُ تشريع هذه الأجناس من الحقائق فإنّها موجودة في الواقع. فنفي جعلها مُتعيّن لأن يكون المراد منه نفيَ الأمر والتشريع، وهو كناية عن عدم الرضا به والغضبِ على من جعله، كما يقول الرجل لمن فعل شيئا: ما أمرتك بهذا . فليس المراد إباحته والتخيير في فعله وتركه

كما يستفاد من المقام ، وذلك مثل قوله « قل هلمّ شهداءكم الذين يشهدون أنّ الله حرّم هذا » فإنّه كناية عن الغضب على من حرّموه، وليس المراد أنّ لهم أن يجتنبوه.

وأدخلت (مِن) الزائدة بعد النفي للتنصيص على أنّ النفي نفي الجنس لا نفي أفراد معيّنة ، فقد ساوى أن يقال: لاَ بحيرة ولاَ سائبةَ مع قضاء حقّ المقام من بيان أنّ هذا ليس من جعل الله وأنّه لا يَرضى به فهو حرام .

والبَحيرة – بفتح الباء الموحّدة وكسر الحاء المهملة – فَعِيلة بمعنى مفعولة، أي مبحورة، والبَحْر الشقّ. يقال: بحَرَشقّ. وفي حديث حفر زمزم أنّ عبد المطلب بَحَرَها بَحْرا ، أي شقّها ووسّعها . فالبحيرة هي الناقة ، كانوا يشقّون أذنها بنصفين طولا علامة على تخليتها ، أي أنّها لا تركب ولا تنحر ولا تمنع عن ماء ولا عن مرعى ولا يَجزرونها ويكون لبنها لطواغيتهم ، أي أصنامهم، ولا يشرب لبنها إلاّ ضيف، والظاهر أنّه يشربه إذا كانت ضيافة لزيارة الصنم أو إضافة سادنه، فكلّ حيّ من أحياء العرب تكون بحائرهم لصنمهم. وقد كانت للقبائل أصنام تدين كلّ قبيلة لصنم أو أكثر.

وإنّما يجعلونها بحيرة إذا نُتجت (1) عشرة أبطن على قول أكثر أهل اللغة . وقيل : إذا نُتجت خمسة أبطن وكان الخامس ذكرا . وإذا ماتت حتف أنفها حلّ أكل لحمها للرجال وحرم على النساء .

والسائبة : البعير أو الناقة يجعل نَذرا عن شفاء من مرض أو قدوم من سفر ، فيقول : أجعله لله سائبة. فالتاء فيه للمبالغة في الوصف كتاء نسّابة ، ولذلك يقال : عبد سائبة ، وهو اسم فاعل بمعنى الانطلاق والإهمال ، وقيل : فاعل بمعنى مفعول ، أي مسيّب .

وحكم السائبة كالبحيرة في تحريم الانتفاع، فيكون ذلك كالعتق وكانوا يدفعونها

(1) نتجت مبني للمفعول وهو يتعدى إلى مفعولين؛ فاولهما جعل نائب فاعل وثانيهما هو المنصوب .

الى السدنة ليُطعموا من ألبانها أبناء السبيل. وكانت علامتها أن تقطع قطعة من جلدة فَقار الظهر، فيقال لها : صَرِيم وجمعه صُرُم، وإذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلّهن إناث متتابعة سيّبوها أيضا فهي سائبة، وما تلده السائبة يكون بحيرة في قول بعضهم. والظاهر أنّه يكون مثلها سائبة .

والوصيلة من الغنم هي الشاة تلد أنثى بعد أنثى، فتسمّى الأمّ وصيلة لأنّها وصلت أنثى بأنثى ، كذا فسّرها مالك في رواية ابن وهب عنه، فعلى هذه الرواية تكون الوصيلة هي المتقرّب بها ، ويكون تسليط نفي الجعل عليها ظاهرا . وقال الجمهور : الوصيلة أن تلد الشاة خمسة أبطن أو سبعة (على اختلاف مصطلَح القبائل) فالأخير إذا كان ذكرا ذبحوه لبيوت الطواغيت وإن كانت أنثى استحيوها ، أي للطواغيت، وإن أتأمت استحيوهما جميعا وقالوا : وَصَلَت الأنثى أخاها فمنعته من الذبح ، فعلى هذا التأويل فالوصيلة حالة من حالات نسل الغنم، وهي التي أبطلها الله تعالى، ولم يتعرّضوا لبقية أحوال الشاة. والأظهر أنّ الوصيلة اسم للشاة التي وصلت سبعة أبطن إناثا، جمعا بين تفسير مالك وتفسير غيره، فالشاة تسيّب للطواغيت، وما ذكروه من ذبح ولدها أو ابنتها هو من فروع استحقاق تسييبها لتكون الآية شاملة لأحوالها كلّها . وعن ابن إسحاق : الوصيلة الشاة تتئم في خمسة أبطن عشرة إناث فما ولدت بعد ذلك فهو للذكور منهم دون النساء إلاّ أن يموت شيء منها فيشترك في أكله الرجال والنساء .

وفي صحيح البخاري عن سعيد بن المسيّب : أنّ الوصيلة من الإبل إذا بكّرت الناقة في أول إنتاج الإبل بأنثى ثم تثنّي بعد بأنثى في آخر العام فكانوا يجعلونها لطواغيتهم . وهذا قاله سعيد من نفسه ولم يروه عن النبيء — صلى الله عليه وسلم —. ووقع في سياق البخاري إيهام اغترّ به بعض الشارحين ونبّه عليه في فتح الباري. وعلى الوجوه كلّها فالوصيلة فعيلة بمعنى فاعلة .

والحامي هو فحل الإبل إذا نُتجت من صلبه عشرة أبطن فيمنع من أن يركب أو يحمل عليه ولا يمنع من مرعًى ولا ماء. ويقولون : إنّه حمى ظهره ، أي كان

سببا في حمايته، فهو حام. قال ابن وهب عن مالك، كانوا يجعلون عليه ريش الطواويس ويسيّبونه، فالظاهر أنّه يكون بمنزلة السائبة لا يؤكل حتى يموت وينتفع بوبره للأصنام.

وقوله «ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب» الاستدراك لرفع ما يتوهّمه المشركون من اعتقاد أنّها من شرع الله لتقادم العمل بها منذ قرون . والمراد بالذين كفروا هنا جميع المشركين فإنّهم يكذبون في نسبة هذه الأشياء الى شعائر الله لأنّهم جميعا يخبرون بما هو مخالف لما في الواقع . والكذب هو الخبر المخالف للواقع .

والكفّار فريقان خاصّة وعامّة : فأمّا الخاصّة فهم الذين ابتدعوا هذه الضلالات لمقاصد مختلفة ونسبوها الى الله، وأشهر هؤلاء وأكذبهم هو عَمْرُو بنُ عامر بن لُحَيّ – بضمّ اللام وفتح الحاء المهملة وياء مشدّدة – الخزاعي، ففي الصحيح قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – رأيت عمرو بنَ عامر بن لُحَيّ الخزاعي يجُرّ قُصْبَه – بضم القاف وسكون الصاد المهملة – أي إمعاءه في النار، وكان أولَ من سيّب السوائب. ومنهم جنادة بن عوف (1) . وعن مالك أنّ منهم رجلا من بني مُدْلِج هو أول من بحّر البَحيرة وأنّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: رأيته مع عَمرو في النار. رواه ابن العربي . وفي رواية أنّ عَمرو بن لحي أول من بحّر البحيرة وسيّب السائبة. وأصحّ الروايات وأشهرها عن رسول الله : أنّ عمرو بن لحي أول من سيّب السوائب ولم يذكر البحيرة .

وأمّا العامّة فهم الذين اتّبعوا هؤلاء المضلّين عن غير بصيرة ، وهم الذين أريدوا بقوله : «وأكثرهم لا يعقلون» . فلمّا وصف الأكثر بعدم الفهم تعيّن أنّ الأقلّ هم الذين دبّروا هذه الضلالات وزيّنوها للناس .

والافتراء : الكذب. وتقدّم عند قوله تعالى «فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك» في سورة آل عمران .

---

1) هو جنادة بن أمية بن عوف من بني مالك بن كنانة وهم نَسَأة الشهور. وجنادة هذا أدركه الاسلام وهو القائم بالنسي .

وفي تسمية ما فعله الكفّار من هذه الأشياء افتراء وكذبا ونفي أن يكون الله أمر به ما يدلّ على أنّ تلك الأحداث لا تمتّ الى مرضاة الله تعالى بسبب من جهتين : إحداهما أنّها تنتسب الى الآلهة والأصنام، وذلك إشراك وكفر عظيم . الثانية أنّ ما يجعل منها لله تعالى مثل السائبة هو عمل ضرّه أكثر من نفعه، لأنّ في تسييب الحيوان إضرارا به إذ ربما لايجد مرعى ولا مأوى، وربما عدت عليه السباع، وفيه تعطيل منفعته حتى يموت حتف أنفه. وما يحصل من درّ بعضها للضيف وابن السبيل إنّما هو منفعة ضئيلة في جانب المفاسد الحافّة به .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ 104﴾

الواو للحال. والجملة حال من قوله: « الذين كفروا »، أي أنّهم ينسبون الى الله مالم يأمر به كذبا، وإذا دعوا الى اتّباع ما أمر الله به حقّا أو التدبّر فيه أعرضوا وتمسّكوا بما كان عليه آباؤهم. فحالهم عجيبة في أنّهم يقبلون ادّعاء آبائهم أنّ الله أمرهم بما اختلقوا لهم من الضلالات، مثل البحيرة والسائبة وما ضاهاهما، ويعرضون على دعوة الرسول الصادق بلا حجّة لهم في الاولى ، وبالإعراض عن النظر في حجة الثانية أو المكابرة فيها بعد علمها .

والأمر في قوله «تعالَوْا» مستعمل في طلب الإقبال، وفي إصغاء السمع، ونظر الفكر، وحضور مجلس الرسول ، - صلى الله عليه وسلم - وعدم الصدّ عنه ، فهو مستعمل في حقيقته ومجازه. وتقدّم الكلام على فعل (تعالَ) عند الكلام على نظير هذه الآية في سورة النساء .

و«ما أنزل الله» : هو القرآنُ. وعطف «والى الرسول» لأنّه يرشدهم الى فهم القرآن. وأعيد حرف (الى) لاختلاف معنيي الإقبال بالنسبة الى متعلّقي « تعالوا » فإعادة الحرف قرينة على إرادة معنيي « تعالوا » الحقيقي والمجازي .

وقوله «قالوا حسبنا» أي كافينا، إذا جُعلت (حَسْب) اسما صريحا و«ما وجدنا» هو الخبر ، أو كفانا إذا جُعلت (حسب) اسمَ فعل و« ما وجدنا » هو الفاعلَ . وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » في سورة آل عمران .

و(على) في قوله : « ما وجدنا عليه ءآباءنا » مجاز في تمكّن التلبّس ، وتقدّم في قوله تعالى « اولئك على هدى من ربّهم » .

وقوله : « أو لو كان آباؤهم لا يعملون » الخ ، تقدّم القول على نظيره في سورة البقرة عند قوله « وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آبا نا أو لو كان آباؤهم » الآية .

وليس لهذه الآية تعلّق بمسألة الاجتهاد والتقليد كما توهّمه جمع من المفسّرين، لأنّ هذه الآية في تنازع بين أهل ما أنزل الله وأهل الافتراء على الله ، فأمّا الاجتهاد والتقليد فى فروع الاسلام فذلك كلّه من اتّباع ما أنزل الله. فتحميل الآية هذه المسألة إكراه للآية على هذا المعنى .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ 105 ﴾

تذييل جرى على مناسبة في الانتقال فإنّه لما ذكر مكابرة المشركين وإعراضهم عن دعوة الخير عقّبه بتعليم المسلمين حدود انتهاء المناظرة والمجادلة إذا ظهرت المكابرة، وعذر المسلمين بكفاية قيامهم بما افترض الله عليهم من الدعوة الى الخير، فأعلمهم هنا أن ليس تحصيل أثر الدعاء على الخير بمسؤولين عنه، بل على الداعي بذل جهده وما عليه إذا لم يصغ المدعوّ الى الدعوة ، كما قال تعالى « إنّك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » .

و« عليكم » اسم فعل بمعنى الزموا ، وذلك أنّ أصله أن يقال : عليك أن تفعل كذا ، فتكون جملة من خبر مقدّم ومبتدأ مؤخّر، وتكون (على) دالّة على استعلاء

مجازي، كأنّهم جعلوا فعل كذا معتليا على المخاطب ومتمكّنا منه تأكيدا لمعنى الوجوب فلمّا كثر في كلامهم قالوا : عليك كذا ، فركّبوا الجملة من مجرور خبر واسم ذات مبتدأ بتقدير: عليك فعل كذا، لأنّ تلك الذات لا توصف بالعلوّ على المخاطب، أي التمكّن، فالكلام على تقدير . وذلك كتعلّق التحريم والتحليل بالذوات في قوله: « حرّمت عليكم الميتة » وقوله « أحلّت لكم بهيمة الأنعام » ومن ذلك ما روي « عليكم الدعاء وعليّ الإجابة » ومنه قولهم : عليّ أليّة ، وعليّ نذر . ثم كثر الاستعمال فعاملوا (على) معاملة فعل الأمر فجعلوها بمعنى أمر المخاطب بالملازمة ونصبوا الاسم بعدها على المفعولية . وشاع ذلك في كلامهم فسمّاها النحاة اسم فعل لأنّها جعلت كالاسم لمعنى أمر مخصوص، فكأنّك عمدت الى فعل (الزم) فسميّته (علَى) وأبرزت ما معه من ضمير فألصقته بـ(علَى) في صورة الضمير الذي اعتيد أن يتّصل بها ، وهو ضمير الجرّ فيقال: عليك وعليكما وعليكم . ولذلك لا يسند الى ضمائر الغيبة لأنّ الغائب لا يؤمر بصيغة الأمر بل يؤمر بواسطة لام الأمر .

فقوله تعالى « عليكم أنفسكم » هو — بنصب « أنفسكم » — أي الزموا أنفسكم ، أي احرصوا على أنفسكم. والمقام يبيّن المحروص عليه ، وهو ملازمة الاهتداء بقرينة قوله « إذا اهتديتم »، وهو يشعر بالإعراض عن الغير وقد بيّنه بقوله « لاَ يضرّكم من ضلّ » .

فجملة « لا يضرّكم من ضلّ» تتنزّل من التي قبلها منزلة البيان فلذلك فصلت، لأنّ أمرهم بملازمة أنفسهم مقصود منه دفع ما اعتراهم من الغمّ والأسف على عدم قبول الضالّين للاهتداء، وخشية أن يكون ذلك لتقصير في دعوتهم، فقيل لهم: عليكم أنفسكم، أي اشتغلوا بإكمال اهتدائكم ، ففعل « يضرّكم » مرفوع .

وقوله « إذا اهتديتم » ظرف يتضمّن معنى الشرط يتعلّق بـ«يضرّكم». وقد شمل الاهتداء جميع ما أمرهم به الله تعالى . ومن جملة ذلك دعوة الناس الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو قصروا في الدعوة الى الخير والاحتجاج له وسكتوا عن المنكر لضرّهم من ضلّ لأنّ إثم ضلاله محمول عليهم .

فلا يتوهـّم من هذه الآيـة أنـّها رخصة للمسلمين في ترك الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّ جميع ذلك واجب بأدلـّة طفحت بها الشريعة . فكان ذلك داخلا في شرط «إذا اهتديتم» .

ولما في قوله « عليكم أنفسكم » من الإشعار بالإعراض عن فريق آخر وهو المبيّن « بمن ضلّ » ، ولما في قوله « إذا اهتديتم » من خفاء تفاريع أنواع الاهتداء عرض لبعض الناس قديما في هذه الآية فشكـّوا في أن يكون مُفادها الترخيص في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد حدث ذلك الظنّ في عهد النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ. أخرج الترمذي عن أبي أمية الشعباني أنـّه قال: سألت عنها أبا ثعلبة الخشني ، فقال لي: سألتَ عنها خبيرا ، سألتُ عنها رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فقال « بل ائتمروا بالمعروف وتناهَوا عن المنكر حتّى إذا رأيت شحّا مُطَاعـًا وهوى مُتَّبعا ودُنيَا مُؤثرَة وإعجابَ كلّ ذي رأي برأيه فعليك بخاصّة نفسك ودَعَ العوّام » . وَحَدَثَ في زَمَن أبي بكر: أخرجَ أصحابُ السنن أنّ أبا بكر الصديق بلغه أنّ بعض الناس تأوّل الآيـة بسقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال «أيـّها الناس إنـّكم تـَقرَؤون هذه الآيـة « يـأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم من ضلّ إذا اهتديتم» وإنـّكم تضعـونها على غير موضعها وإنّي سمعت رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ يقول : إنّ الناس إذا رأوا المنكر ولا يغيّرونه يوشك الله أن يعمـّهم بعقابه، وإنّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمـّهم الله بعذاب من عنده ». وعن ابن مسعود أنـّه قرئت عنده هذه الآية فقال : إنّ هذا ليس بزمانها إنـّها اليوم مقبولة (اي النصيحة) ولكن يوشك أن يـأتي زمان تأمرون فلا يُقبل منكم فحينئذ عليكم أنفسكم (يريد أن لا يجب عليهم قتال لتقبل نصيحتهم) .

وعنه أيضا: إذا اختلفت القلوب وألبستم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض فامرُؤ ونفسه . وعن عبد الله بن عمر أنه قـال : إنـّها (أي هـذه الآيـة) ليست لي ولا لأصحابي لأنّ رسول الله قال « ألا ليبلـّغ الشاهد الغائب» فكنـّا نحن الشهود وأنتم الغيـّب، ولكن هذه الآيـة لأقوام يجيؤون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم .

فماصْدقُ هذه الآية هو مَاصْدقُ قول النبيء – صلى الله عليه وسلم – في تغيير المنكر « من رأى منكم منكرا فليغيِّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » فإنّ معنى الاستطاعة التمكّن من التغيير دون ضُرّ يلحقه أو يلحق عموم الناس كالفتنة. فالآية تفيد الإعراض عن ذلك إذا تحقّق عدم الجدوى بعد الشروع في ذلك ، ويلحق بذلك إذا ظهرت المكابرة وعدم الانتصاح كما دلّ عليه حديث أبي ثعلبة الخشني، وكذلك إذا خيف حصول الضرّ للداعي بدون جدوى ، كما دلّ عليه كلام ابن مسعود المذكور آنفا .

وقوله « الى الله مرجعكم جميعا » عذر للمهتدي ونذارة للضالّ . وقدّم المجرور للاهتمام بمتعلّق هذا الرجوع وإلقاء المهابة في نفوس السامعين ، وأكّد ضمير المخاطبين بقوله « جميعا » للتنصيص على العموم وأن ليس الكلام على التغليب . والمراد بالإنباء بما كانوا يعملون الكناية عن إظهار أثر ذلك من الثواب للمهتدي الداعي الى الخير ، والعذاب للضالّ المعرض عن الدعوة .

والمرجع مصدر ميمي لامحالة، بدليل تعديته بـ(إلى)، وهو ممّا جاء من المصادر الميمية – بكسر العين – على القليل، لأنّ المشهور في الميمي من يَفعِل – بكسر العين – أن يكون مفتوح العين .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَأَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَـٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْـَٔاثِمِينَ [106] فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَـٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن

شَهَـٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿107﴾ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِالشَّهَـٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَـٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ وَاتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَاسْمَعُوا۟ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴿108﴾

استؤنفت هذه الآي استئنافا ابتدائيا لشرع أحكام التوثّق للوصية لأنّها من جملة التشريعات التي تضمّنتها هذه السورة، تحقيقا لإكمال الدين، واستقصاء لما قد يحتاج الى علمه المسلمون وموقعها هنا سنذكره.

وقد كانت الوصية مشروعة بآية البقرة «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية» . وتقدّم القول في ابتداء مشروعيتهاوفي مقدار ما نسخ من حكم تلك الآية وما أحكم في موضعه هنالك . وحرص رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على الوصية وأمر بها، فكانت معروفة متداولة منذ عهد بعيد من الإسلام. وكانت معروفة في الجاهلية كما تقدّم في سورة البقرة . وكان المرء يوصي لمن يوصي له بحضرة ورثته وقرابته فلا يقع نزاع بينهم بعد موته مع ما في النفوس من حرمة الوصية والحرص على إنفاذها حفظا لحقّ الميّت إذ لا سبيل له الى تحقيق حقّه ، فلذلك استغنى القرآن عن شرع التوثّق لها بالإشهاد، خلافا لما تقدّم به من بيان التوثّق في التبايع بآية « وأشهدوا اذا تبايعتم » والتوثّق في الدين بآية « يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين» الخ فأكملت هذه الآية بيان التوثّق للوصية اهتماما بها ولجدارة الوصية بالتوثيق لها لضعف الذياد عنها لأنّ البيوع والديون فيها جانبان عالمان بصورة ما انعقد فيها ويذُبّان عن مصالحهما فيتّضح الحقّ من خلال سعيهما في إحقاق الحقّ فيها بخلاف الوصية فإنّ فيها جانبا واحدا وهو جانب الموصى له لانّ الموصي يكون قد ماتَ وجانب الموصى له ضعيف إذ لا علم له بما عقد الموصي ولا بما ترك، فكانت معرّضة للضياع كلّها أو بعضها .

وقد كان العرب في الجاهلية يستحفظون وصاياهم عند الموت الى أحد يثقون به من أصحابهم أو كبراء قبيلتهم أو من حضر احتضار الموصي أو من كان أودع

عند الموصي خَبَرَ عزمه. فقد أوصى نزارُ بن مَعَدّ وصية موجزة وأحال أبناءه على الأفعى الجرهمي أن يبيّن لهم تفصيل مراده منها .

وقد حدثت في آخر حياة الرسول — عليه الصلاة و السلام — حادثة كانت سببا في نزول هذه الآية. ولعلّ حدوثها كان مقارنا لنزول الآي التي قبلها فجاءت هذه الآية عقبها في هذا الموضع من السورة .

ذلك أنّه كان في سنة تسع من الهجرة نزلت قضية : هي أن رجلين أحدهما تميم الداريُّ اللخمي والآخر عدي بن بدّاء، كانا من نصارى العرب تاجرين، وهما من أهل (دارين) وكانا يتّجران بين الشام ومكةَ والمدينة. فخرج معهما من المدينة بُديل بن أبي مريم مولى بني سَهم — وكان مسلما — بتجارة الى الشام، فمرض بديل (قيل في الشام وقيل في الطريق برّا أو بحرا) وكان معه في أمتعته جام من فضة مخوّص بالذهب قاصدا به ملكَ الشام، فلمّا اشتدّ مرضه أخذ صحيفة فكتب فيها ما عنده من المتاع والمال ودسّها في مطاوي أمتعته ودفع ما معه الى تميم وعدي وأوصاهما بأن يبلّغاه مواليه من بني سهم . وكان بديل مولى للعاصي بن وائل السهمي، فولاؤه بعد موته لابنه عمرو ابن العاصي . وبعض المفسّرين يقول : إنّ ولاء بُديل لعَمرو بن العاصي والمطلب بن وداعة . ويؤيّد قولهم أنّ المطلب حلف مع عمرو بن العاصي على أنّ الجام لبديل بن أبي مريم. فلمّا رجعا باعا الجام بمكة بألف درهم. ورجعا الى المدينة فدفعا مَا لِبديل الى مواليه . فلمّا نشروه وجدوا الصحيفة، فقالوا لتميم وعدي: أين الجامُ فأنكرا أن يكون دفع اليهما جاما. ثم وُجد الجام بعد مدة يباع بمكة فقام عمرو ابن العاصي والمطلب بن أبي وداعة على الذي عنده الجام فقال: إنّه ابتاعه من تميم وعديّ. وفي رواية أنّ تميما لما أسلم في سنة تسع تأثّم ممّا صنع فأخبر عمرو بن العاصي بخبر الجام ودفع له الخمسمائة الدرهم الصائرة اليه من ثمنه، وطالب عمرو عديا ببقية الثمن فأنكر أن يكون باعه . وهذا أمثل ما روي في سبب نزول هذه الآية . وقد ساقه البخاري تعليقا في كتاب الوصايا . ورواه الترمذي في كتاب التفسير، وقال: ليس إسناده بصحيح. وهو وإن لم يستوف شروط الصحة فقد اشتهر وتلقّي بالقبول، وقد أسنده البخاري في تاريخه .

واتّفقت الروايات على أنّ الفريقين تقاضَوا في ذلك الى رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ونزلت هذه الآية في ذلك، فحلف عَمرُو بن العاصي والمطّلب بن أبي وَدَاعة على أنّ تميما وعديا أخفيا الجام وأنّ بُديلا صاحبه وما باعه ولا خرج من يده . ودفع لهما عدي خمسمائة درهم وهو يومئذ نصراني . وعدي هذا قيل : أسلم، وعدّه ابن حبّان وابن منده في عداد الصحابة ، وقيل: مات نصرانيا، ورجّح ذلك ابن عطية، وهو قول أبي نعيم، ويروى عن مقاتل، ولم يذكره ابن عبد البر في الصحابة . واحتمل ان يكون نزولها قبل الترافع بين الخصم في قضية الجام، وأن يكون نزولها بعد قضاء النبيء — صلى الله عليه وسلم — في تلك القضية لتكون تشريعا لما يحدث من أمثال تلك القضية .

و«بينكم» أصل (بين) اسم مكان مبهم متوسّط بين شيئين يبيّنه ما يضاف هو اليه، وهو هنا مجاز في الأمر المتعلّق بعدّة أشياء ، وهو مجرور بإضافة «شهادةُ» اليه على الاتّساع. وأصله (شهادةٌ) بالتنوين والرفع « بينكم » بالنصب على الظرفية . فخرج (بين) عن الظرفية الى مطلق الاسمية كما خرج عنها في قوله تعالى « لقد تقطّع بينكم » في قراءة جماعة من العشرة برفع «بينكم» .

وارتفع «شهادةُ» على الابتداء، وخبره «اثنان» . و«إذا حضر أحدكم الموت » ظرف زمان مستقبل. وليس في(إذا) معنى الشرط ، والظرف متعلّق بـ«شهادة» لما فيه من معنى الفعل، أي ليشهدْ إذا حضر أحدكم الموتُ اثنان، يعني يجب عليه أن يشهد بذلك ويجب عليهما أن يَشهدا لقوله تعالى « ولا يأبَ الشهداءُ إذا ما دُعوا » . و« حين الوصية » بدَل من « إذا حضر أحدكم الموتُ » بَدَلا مطابقا، فإنّ حين حضور الموت هو الحين الذي يوصي فيه الناس غالبا . جيء بهذا الظرف الثاني ليتخلّص بهذا البدل الى المقصود وهو الوصية. وقد كان العرب إذا راوا علامة الموت على المريض يقولون : أوص ، وقد قالوا ذلك لعمر بن الخطاب حين أخبر الطبيب أنّ جرحه في أمعائه .

ومعنى حضور الموت حضور علاماته لان تلك حالة يتخيّل فيها المرءُ أنّ الموت قد حضر عنده ليصيّره ميتا ، وليس المراد حصول الغرغرة لأنّ ما طُلب من الموصي

أن يعمله يستدعي وقتا طويلا ، وقد تقدّم عند قوله « كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا » في سورة البقرة .

وقوله « اثنان » خبر عن «شهادةُ»، أي الشهادة على الوصية شهادة اثنين، فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فأخذ إعرابه، والقرينة واضحة والمقصود الإيجاز . فماصْدقُ « اثنان » شاهدان، بقرينة قوله « شهادة بينكم »، وقولِه « ذوا عدل » . وهذان الشاهدان هما وصيّان من الميّت على صفة وصيّته وإبلاغها، إلاّ أن يجعل الموصي وصيا غيرهما فيكونا شاهدين على ذلك .

والعدل والعدالة متّحدان ، أي صاحبا اتّصاف بالعدالة .

ومعنى « منكم » من المؤمنين، كما هو مقتضى الخطاب بقوله « يأيّها الذين آمنوا »، لأنّ المتكلّم إذا خاطب مخاطبه بوصف ثم أتبعه بما يدلّ على بعضه كان معناه أنّه بعض أصحاب الوصف، كما قال الأنصار يوم السقيفة : مِنّا أمير ومِنْكم أمير. فالكلام على وصية المؤمنين. وعلى هذا درج جمهور المفسّرين، وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عبّاس، وسعيد بن المسيّب، وقتادة، والأئمة الأربعة. وهو الذي يجب التعويل عليه، وهو ظاهر الوصف بكلمة « منكم » في مواقعها في القرآن .

وقال الزهري ، والحسن، وعكرمة : معنى قوله « منكم » من عشيرتكم وقرابتكم. ويترتّب على التفسير الأول أن يكون معنى مقابله وهو « من غيركم » أنّه من غير أهل ملّتكم. فذهب فريق ممّن قالوا بالتفسير الأول إلى إعمال هذا وأجازوا شهادة غير المسلم في السفر في الوصية خاصّة، وخصّوا ذلك بالذمّي، وهو قول أحمد، والثوري، وسعيد بن المسيّب، ونُسب إلى ابن عبّاس، وأبي موسى . وذهب فريق إلى أنّ هذا منسوخ بقوله تعالى « وأشهدوا ذَوَيْ عدل منكم »، وهو قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، ونسب إلى زيد بن أسلم . وقد تمّ الكلام على الصورة الكاملة في شهادة الوصية بقوله « ذوا عدل منكم » .

وقوله « أو آخران من غيركم » الآيات .. تفصيل للحالة التي تعرض في السفر .

و (أو) للتقسيم لا للتخيير ، والتقسيمُ باعتبار اختلاف الحالين: حالِ الحاضر وحال المسافر، ولذلك اقترن به قوله « إنْ أنتم ضربتم في الارض »، فهو قيد لقوله « أو آخران من غيركم » .

وجواب الشرط في قوله « إن أنتم ضربتم في الارض » محذوف دلّ عليه قوله « أو آخران من غيركم »، والتقدير : إنْ أنتم ضربتم في الارض فشهادة آخرَيْنِ من غيركم ، فالمصيرُ إلى شهادة شاهدَين من غير المسلمين عند من يراه مقيّد بشرط « إنْ أنتم ضربتم في الارض » .

والضرب في الارض: السير فيها . والمراد به السفر، وتقدّم عند قوله تعالى « وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الارض » في سورة آل عمران .

ومعنى « فأصابتكم مصيبة الموت » حلّت بكم، والفِعْل مستعمل في معنى المشارفة والمقاربة، كما في قوله تعالى « وليَخْشَ الذين لو تركوا من خلْفهم ذرّيّة »، أي لو شارفوا أن يتركوا ذرّيّة. وهذا استعمال من استعمال الأفعال . ومنه قولهم في الإقامة : قد قامت الصلاة .

وعُطف قولُه « فأصابتكم » على « ضربتم في الارض »، فكانَ من مضمون قوله قبله « إذا حضر أحدَكم الموت ». أعيد هنا لربط الكلام بعد ما فصَل بينه من الظروف والشروط .

وضمير الجمع في « أصابتكم » كضمير الجمع في « ضربتم في الارض » .

والمصيبة : الحادثة التي تحلّ بالمرء من شرّ وضرّ، وتقدّم عند قوله تعالى « فإن أصابتكم مصيبة » في سورة النساء .

وجملة « تحبسونهما » حال من « آخران » عند من جعل قوله « من

غيركم » بمعني من غير أهل دينكم . وأمّا عند من جعله بمعنى من غير قبيلتكم فإنّه حال من « اثنان » ومن « آخرين » لأنّهما متعاطفان بـ(أو). فهما أحد قسمين، ويكون التحليف عند الاسْترابة . والتحليف على هذا التأويل بعيد إذ لا موجب للاسترابة في عدلين مسلمين .

وضمير الجمع في « تحبسونهما » كضميري « ضربتم — وأصابتكم » . وكلّها مستعملة في الجمع البدَلي دون الشمولي، لأنّ جميع المخاطبين صالحون لأن يعتريهم هذا الحكم وإنّما يحلّ ببعضهم . فضمائر جمع المخاطبين واقعة موقعَ مُقتضَى الظاهر كلِّها. وإنّما جاءت بصيغة الجمع لإفادة العموم ، دفعا لأن يتوهّم أنّ هذا التشريع خاصّ بشخصين معيّنين لأنّ قضية سبب النزول كانت في شخصين؛ أو الخطاب والجمع للمسلمين وحكّامهم .

والحَبس : الإمساك، أي المنع من الانصراف. فمنه ما هو بإكراه كحبس الجاني في بيت أو إثقافه في قيد . ومنه ما يكون بمعنى الانتظار، كما في حديث عتبان بن مالك « فغدا عليّ رسول الله وأبو بكر — إلى أن قال — وحبسناه على خزير صنعناه »، أي أمسكناه. وهذا هو المراد في الآية ، أي تمسكونهما ولا تتركونهما يغادِرَانِكم حتّى يتحمّلا الوصية. وليس المرادُ به السجن أو ما يقرب منه، لأنّ الله تعالى قال « ولا يضارّ كاتب ولا شهيد » .

وقوله « من بعد الصلاة » توقيت لإحضارهما وإمساكهما لأداء هذه الشهادة . والإتيانُ بـ(مِن) الابتدائية لتقريب البَعديّة ، أي قرب انتهاء الصلاة . وتحتمل الآية أنّ المراد بالصلاة صلاة من صلوات المسلمين، وبذلك فسّرها جماعة من أهل العلم؛ فمنهم من قال : هي صلاة العصر . وروي أنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — أحْلف تميما الداري وعَدِيَ بنَ بدّاء في قضية الجام بعد العصر، وهو قول قتادة، وسعيد، وشريح، والشعبي . ومنهم من قال : الظهر، وهو عن الحسن. وتحتمل من بعد صلاة دينهما على تاويل من غيركم بمعنى

من غير أهل دينكم. ونقل عن السدّي، وابن عبّاس، أي تُحضرونهما عقب أدائهما صلاتهما لأنّ ذلك قريب من إقبالهما على خشية الله والوقوف لعبادته .

وقوله « فيقسمان بالله » عطف على « تحبسونهما » فعلم أنّ حبسهما بعد الصلاة لأجل أن يقسما بالله . وضمير « يقسمان » عائد إلى قوله « آخران ». فالحلف يحلفه شاهدا الوصية اللذان هما غير مسلمين لزيادة الثقة بشهادتهما لعدم الاعتداد بعدالة غير المسلم .

وقوله « إن ارتبتم » تظافرت أقوال المفسّرين على أنّ هذا شرط متّصل بقوله « تحبسونهما » وما عطف عليه. واستغني عن جواب الشرط لدلالة ما تقدّم عليه ليتأتّى الإيجاز ، لأنّهُ لو لم يقدّم لقيل : أو آخران من غيركم فإن ارتبتم فيهما تحبسونهما إلى آخره. فيقتضي هذا التفسير أنّه لو لم تَحصل الريبة في صدقهما لما لزم إحْضارهما من بعد الصلاة وقسمهما، فصار ذلك موكولا لِخيَرة الولي. وجملة الشرط معترضة بين فعل القسم وجوابه .

والوجه عندي أن يكون قوله « إن ارتبتم » من جملة الكلام الذي يقوله الشاهدان ، ومعناه أنّ الشاهدين يقولان : إن ارتبتم في شهادتنا فنحن نقسم بالله لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم الشهادة ، أي يقولان ذلك لاطمئنان نفس المُوصي، لأنّ العدالة مظنّة الصدق مع احتمال وجود ما ينافيها ممّا لا يُطّلع عليه فأكّدت مظنّة الصدق بالحلف ؛ فيكون شُرع هذا الكلام على كلّ شاهد ليستْوي فيه جميع الأحوال بحيث لا يكون توجيه اليمين في بعض الأحوال حَرجا على الشاهدين الذين توجّهت عليهما اليمينُ من أنّ اليمين تعريض بالشكّ في صدقهما، فكان فرض اليمين من قِبَل الشرع دافعا للتحرّج بينهما وبين الوليّ، لأنّ في كون اليمين شرطا من عند الله معذرة في المطالبة بها ، كما قال جمهور فقهائنا في يمين القضاء التي تتوجّه على من يثبت حقّا على ميّت أو غائب من أنّها لازمة قبل الحكم مطلقا ولو أسقطها الوارث الرشيد . ولم أقف على مَن عرّج على هذا المعنى من المفسّرين

إلاّ قول الكواشي في تلخيص التفسير : « وبعضُهم يقف على « يقسمان » ويبتدىء « بالله » قسما ولا أحبّه »، وإلاّ ما حكاه الصفاقسي في مُعربَه عن الجرجاني « أنّ هنا قولا محذوفا تقديره : فيقسمان بالله ويَقُولان » . ولم يظهر للصفاقسي ما الذي دعَا الجرجاني لِتقدير هذا القول. ولا أراه حمله عليه إلاّ جَعْلُ قوله « إن ارتبتم » من كلام الشاهدَيْن .

وجوابُ الشرط محذوف يدلّ عليه جواب القسم، فإنّ القسم أولى بالجواب لأنّه مقدّم على الشرط .

وقوله « لا نشتري به ثمنا » الخ ، ذلك هو المقسم عليه. ومعنى « لا نشتري به ثمنا» لا نعتاض بالأمر الذي أقسمنا عليه ثمنا ، أي عوضا ، فضمير «به» عائد إلى القسم المفهوم من « يقسمان » . وقد أفاد تنكير « ثمنا » في سياق النفي عمومَ كلّ ثمن. والمراد بالثمن العوّض ، أي لا نبدّل ما أقسمنا عليه بعوض كائنا ما كان العوضُ ، ويجوز أن يكون ضمير « به » عائدا إلى المقسم عليه وهو ما استشهدا عليه من صيغة الوصي بجميع ما فيها .

وقوله « ولو كان ذا قُربى » حال من قوله « ثمنا » الذي هو بمعنى العوض، أي ولو كان العوض ذا قربى ، أي ذا قربى منّا ، و «لو» شرط يفيد المبالغة فإذا كان ذا القربى لا يَرْضيانه عوّضا عن تبديل شهادتهما فأوْلى ما هو دون ذلك. وذلك أنّ أعظم ما يدفع المرء إلى الحيف في عرف القبائل هو الحميّة والنصرة للقريب ، فذلك تصغر دونه الرّشى ومنافع الذات . والضمير المسْتتر في «كان» عائد إلى قوله « ثَمنا » .

ومعنى كون الثمن ، أي العوض ، ذَا قربى أنّه إرضاء ذي القربى ونفعه فالكلام على تقدير مضاف، وهو من دلالة الاقتضاء لأنّه لا معنى لجعل العوض ذات ذي القربى، فتعيّن أنّ المراد شيء من علائقه يعيّنه المقام. ونظيره « حُرِّمت عليكم أمّهاتكم ». وقد تقدّم وجه دلالة مثل هذا الشرط بـ (لو) وتسميتها

وصلية عند قوله تعالى « ولو افتدى به » من سورة آل عمران .

وقوله « ولا نكتم » عطف على « لا نشتري »، لأنّ المقصود من إحلافهما أن يؤدّيا الشهادة كما تلقّياها فلا يغيّرا شيئا منها ولا يكتماها أصلا .

وإضافة الشهادة إلى اسم الجلالة تعظيم لخطرها عند الشاهد وغيره لأنّ الله لمّا أمر بأدائها كما هي وحَضّ عليها أضافها إلى اسمه حفظا لها من التغيير، فالتصريح باسمه تعالى تذكير للشاهد به حينَ القسم .

وفي قوله « ولا نكتم » دليل على أنّ المراد بالشهادة هنا معناها المتعارف، وهو الإخبار عن أمر خاصّ يعرِض في مثله الترافعُ. وليس المراد بها اليمين كما توهّمه بعض المفسّرين فلا نطيل بردّه فقد ردّه اللفظ .

وجملة « إنّا إذا لمن الآثمين » مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّها جواب سؤال مقدّر بدليل وجود « إذنْ »، فإنّه حرفُ جواب: استشعر الشاهدان سؤالا من الذي حلفا له بقولهما : لا نشتري به ثمنا ولا نكتم شهادة الله ، يقول في نفسه : لعلّكما لا تبرّان بما أقسمتما عليه ، فأجابا : إنّا إذَنْ لَمِن الآثمين ، أي إنّا نَعلم تبعة عدم البرّ بما أقسمنا عليه أن نكون من الآثمين ، أي ولا نرضى بذلك .

والآثمُ: مرتكب الإثم. وقد علم أنّ الإثم هو الحنث بوقوع الجملة استئنافا مع « إذن » الدالّة على جواب كلام يختلج في نفس أولياء الميّت .

وقوله « فإن عُثر على أنّهما استحقّا إثما فآخران » الآية ، أي إن تبيّنَ أنّهما كتما أو بدّلا وحنثا في يمينهما، بطلت شهادتهما ، لأنّ قوله « فآخران يقومان مقامهما » فرع عن بطلان شهادتهما، فحذف ما يعبّر عن بطلان شهادتهما إيجازا كقوله « أنْ اضرِبْ بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا » أي فضرب فانفجرت .

ومعنى « عُثِر » اطُّلِع وتَبيّن ذلك ، وأصل فعل عثَر أنّه مصادفة رِجْلِ الماشي جسما ناتئا في الارض لم يترقّبه ولم يَحْذر منه فيختلّ به اندفاعُ مَشْيه، فقد يسقط وقد يتزلزل . ومصدره العِثَار والعُثور ، ثم استعمل في الظَفَر بشيء لم يكن مترقّبا الظفَر به على سبيل الاستعارة. وشاع ذلك حتّى صار كالحقيقة، فخصّوا في الاستعمال المعنى الحقيقي بأحد المصدرين وهو العِثار، وخصّوا المعنى المجازي بالمصدر الآخر، وهو العثور .

ومعنى « استَحقّا إثما » ثبت أنّهما ارتكبا ما يأثمان به ، فقد حقّ عليهما الإثم، أي وقع عليهما ، فالسين والتاء للتأكيد. والمراد بالإثم هو الذي تبرّءا منه في قوله « لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله ». فالإثم هو أحد هذين بأن يظهر أنّهما استبدلا بما استؤمنا عليه عوضا لأنفسهما أو لغيرهما، أو بأن يظهر أنّهما كتما الشهادة ، أي بعضها . وحاصل الإثم أن يتّضح ما يقدح في صدقهما بموجب الثبوت .

وقوله « فآخران » أي رجلان آخران، لأنّ وصف آخر يطلق على المغاير بالذات أو بالوصف مع المماثلة في الجنس المتحدّث عنه،والمتحدث عنه هنا «اثنان» . فالمعنى فاثنان آخران يقومان مقامهما في إثبات الوصية. ومعنى يقومان مقامهما ، أي يعوّضان تلك الشهادة. فإنّ المقام هو محلّ القيام، ثم يراد به محلّ عمل مّا ولو لم يكن فيه قيام، ثم يراد به العمل الذي من شأنه أن يقع في محلّ يقوم فيه العامل، وذلك في العمل المهمّ . قال تعالى : « إن كان كبُر عليكم مقامي وتذكيري ». فمقام الشاهدين هو إثبات الوصية . و«من» في قوله «من الذين استحقّ عليهم» تبعيضية ، أي شخصان آخران يكونان من الجماعة من الذين استحق عليهم .

والاستحقاق كون الشيء حقيقا بشيء آخر، فيتعدّى الى المفعول بنفسه، كقوله « استحقّا إثما » ، وهو الشيء المستحق . وإذا كان الاستحقاق عن نزاع يعدّى الفعل الى المحقوق بـ(على) الدالّة على الاستعلا بمعنى اللزوم له وإن كره، كأنّهم ضمّنوه معنى

وجَب كقوله تعالى«حقيق عليّ أن لا أقول على الله إلاّ الحق». ويقال: استحقّ زيد على عمرو كذا، أي وجب لزيد حقّ على عمرو، فأخذه منه .

وقرأ الجمهور «استُحقّ عليهم» بالبناء للمجهول فالفاعل المحذوف في قوله «استُحقّ عليهم» هو مستحِقّ مّا، وهو الذي انتفع بالشهادة واليمين الباطلة، فنال من تركة الموصي ما لم يجعله له الموصي وغلَبَ وارثَ الموصي بذلك. فالذين استُحقّ عليهم هم أولياء الموصي الذين لهم مالهُ بوجه من وجوه الإرثِ فحُرموا بَعضه .

وقوله «عليهم» قائم مقام نائب فاعل « استحقّ » .

وقوله: « الأوليان » تثنية أوْلَى، وهو الأجدر والأحقّ، أي الأجدران بقبول قولهما. فماصْدقه هو مَاصْدق « الآخران » ومرجعه اليه فيجوز، أن يجعل خبرا عن «آخران»، فإنّ «آخران» لمّا وصف بجملة « يقومان مقامهما » صحّ الابتداء به، أي فشخصان آخران هما الأوْلَيَان بقبول قولهما دون الشاهدين المتّهمين .

وإنّما عرّف باللاّم لأنّه معهود للمخاطب ذهنا لأنّ السامع إذا سمع قوله: « فإن عثر على أنّهما استحقّا إثما » ترقّب أن يعرف من هو الأولى بقبول قوله في هذا الشأن، فقيل له: آخرانِ هما الأوليان بها. ويجوز أن يكون « الأوليان » مبتدأ و« آخران يقومان » خبره. وتقديم الخبر لتعجيل الفائدة، لأنّ السامع يترقّب الحكم بعد قوله « فإن عثر على أنّهما استحقّا إثما » فإنّ ذلك العثور على كذب الشاهدين يسقط شهادتهما ويمينهما، فكيف يكون القضاء في ذلك، فعجّل الجواب. ويجوز أن يكون بدلا من « آخران » أو من الضمير في « يقومان » أو خبر مبتدأ محذوف، أي هما الأوليان. ونكتة التعريف هيَ هي على الوجوه كلّها .

وقرأ حمزة، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب، وخلف، «الأوّلين» ـــ بتشديد الواو مفتوحة وبكسر اللام وسكون التحتية ـــ جمع أول الذي هو مجاز بمعنى المقدّم والمبتدأ به. فالذين استحقّ عليهم هم أولياء الموصي حيث استحقّ الموصى له الوصية

من مال التركة الذي كان للأولياء، أي الورثة لولا الوصية ، وهو مجرور نعت (للذين استحقّ عليهم » .

وقرأ حفص عن عاصم «استحَقّ» ـ بصيغة البناء للفاعل ـ فيكون « الأوليان » هو فاعل « استحقّ »، وقوله « فيقسمان بالله » تفريع على قوله « يقومان مقامهما » .

ومعنى « لشهادتنا أحقّ من شهادتهما » أنّهما أولى بأن تقبل شهادتهما من اللذيْن عثِر على أنّهما استحقّا إثما .

ومعنى « أحقّ » أنّها الحقّ، فصيغة التفضيل مسلوبة المفاضلة .

وقوله « وما اعتدينا » توكيد للأحقّيّة، لأنّ الأحقّيّة راجعة الى نفعهما بإثبات ما كتمه الشاهدان الأجنبيان، فلو لم تكن كذلك في الواقع لكانت باطلا واعتداء منهما على مال مبلّغي الوصية. والمعنى : وما اعتدينا على الشاهدين في اتّهامهما بإخفاء بعض التركة .

وقوله « إنّا إذن لمنَ الظالمين » أي لو اعتدينا لكنّا ظالمَين. والمقصود منه الإشعار بأنّهما متذكّران ما يترتّب على الاعتداء والظلم، وفي ذلك زيادة وازع .

وقد تضمّن القسم على صدق خبرهما يمينا على إثبات حقّهما فهي من اليمين التى يثبت بها الحقّ مع الشاهد العرفي ، وهو شاهد التهمة التى عثر عليها في الشاهدين اللذين يبلّغان الوصية .

والكلام في «إذن» هنا مثل الكلام في قوله « إنّا إذن لمن الآثمين » .

والمعنى أنّه إن اختلّت شهادة شاهدي الوصيةَ انتقل الى يمين الموصى له سواء كان الموصى له واحدا أم متعدّدا . وإنّما جاءت الآية بصيغة الاثنين مراعاة للقضية التي نزلت فيها، وهي قضية تميم الداري وعدي بن بدّاء، فإنّ ورثة صاحب التركة كانا اثنين هما : عمرو بن العاصي والمطلب بن أبي وداعة، وكلاهما من بني سهم، وهما مَوْليا بُديل بن أبي مريم السهمي صاحب الجام. فبعض المفسّرين يذكر أنهما مَوْليَا

بُديل. وبعضهم يقول: إنّ مولاه هو عمرو بن العاصي. والظاهر من تحليف المطلب ابن أبي وداعة أنّ له ولاء من بديل، إذ لا يعرف في الإسلام أن يحلف من لا ينتفع باليمين. فإن كان صاحب الحقّ واحدا حلف وحده وإن كان أصحاب الحقّ جماعة حلفوا جميعا واستحقّوا . ولم يقل أحد أنّه إن كان صاحب الحقّ واحدا يحلف معه من ليس بمستحق، ولا إن كان صاحب الحقّ ثلاثة فأكثر أن يحلف اثنان منهم ويستحقّون كلّهم . فالاقتصار على اثنين في أيمان الأوليين ناظر الى قصّة سبب النزول ، فتكون الآية على هذا خاصّة بتلك القضية . ويجرى ما يخالف تلك القضية على ما هو المعروف في الشريعة في الاستحقاق والتهم . وهذا القول يقتضي أنّ الآية نزلت قبل حكم الرسول – صلى الله عليه وسلم – في وصية بُديل بن أبي مريم. وذلك ظاهر بعض روايات الخبر، وفي بعض الروايات ما يقتضي أنّ الآية نزلت بعد أن حكم الرسول – عليه الصلاة والسلام – وحينئذ يتعيّن أن تكون تشريعا لأمثال تلك القضية ممّا يحدث في المستقبل، فيتعيّن المصير الى الوجه الأول في اشتراط كون الأوليين اثنين إن أمكن .

وبقيت صورة لم تشملها الآية مثل أن لا يجد المحتضَر إلاّ واحدا من المسلمين، أو واحدا من غير المسلمين، أو يجد اثنين أحدهما مسلم والآخر غير مسلم . وكلّ ذلك يجرى على أحكامه المعروفة في الأحكام كلّها من يمين من قام له شاهد أو يمين المنكر .

والمشار اليه في قوله : « ذلك أدنى » الى المذكور من الحكم من قوله « تحبسونهما من بعد الصلاة – الى قوله – إنّا إذن لمنَ الظالمين » .

و« أدنى » بمعنى أقرب، والقرب هنا مجاز في قرب العلم وهو الظنّ ، أي أقوى الى الظنّ بالصدق .

وضمير « يأتوا » عائد الى « الشهداء » وهم : الآخران من غيركم ، والآخران اللذان يقومان مقامهما، أي أن يأتي كلّ واحد منهم. فجمع الضمير على إرادة التوزيع.

والمعنى أنّ ما شرع الله من التوثيق والضبط، ومن ردّ الشهادة عند العثور على

الريبة أرجى الى الظنّ بحصول الصدق لكثرة ما ضبط على كلا الفريقين ممّا ينفي الغفلة والتساهل، بله الزور والجور مع توقّي سوء السمعة .

ومعنى « أن يأتوا بالشهادة »: أن يؤدّوا الشهادة . جعل أداؤها والإخبار بها كالإتيان بشيء من مكان .

ومعنى قوله «على وجهها» ، أي على سنّتها وما هو مقوّم تمامها وكمالها، فاسم الوجه في مثل هذا مستعار لأحسن ما في الشيء وأكمله تشبيها بوجه الإنسان، إذ هو العضو الذي يعرف به المرء ويتميّز عن غيره . ولمّا أريد منه معنى الاستعمارة لهذا المعنى، وشاع هذا المعنى في كلامهم، قالوا: جاء بالشيء الفلاني على وجهه ، فجعلوا الشيء مأتيّا به ، ووصفوه بأنه أتي به متمكّنا من وجهه ، أي من كمال أحواله. فحرف (على) للاستعلاء المجازي المراد منه التمكّن، مثل « أولئك على هدى من ربّهم». والجارّ والمجرور في موضع الحال من « الشهادة »، وصار ذلك قرينة على أنّ المراد من الوجه غير معناه الحقيقي .

وسنّة الشهادة وكمالها هو صدقها والتثبّت فيها والتنبّه لما يغفل عنه من مختلف الأحوال التي قد يستخفّ بها في الحال وتكون للغفلة عنها عواقب تضييع الحقوق ، أي ذلك يعلّمهم وجه التثبّت في التحمّل والأداء وتوخّي الصدق ، وهو يدخل في قاعدة لزوم صفة اليقظة للشاهد .

وفي الآية إيماء إلى حكمة مشروعية الإعذار في الشهادة بالطعن أو المعارضة، فإنّ في ذلك ما يحمل شهود الشهادة على التثبّت في مطابقة شهادتهم، للواقع لأنّ المعارضة والإعذار يكشفان عن الحقّ .

وقوله « أويخافوا أن تردّ أيمان بعد أيمانهم» عطف على قوله « أن يأتوا» باعتبار ما تعلّق به من المجرورات، وذلك لأنّ جملة « يأتوا بالشهادة على وجهها » أفادت الإتيان بها صادقة لا نقصان فيها بباعث من أنفس الشهود، ولذلك قدّرناه بمعنى أن يعلموا كيف تكون الشهادة الصادقة . فأفادت الجملة المعطوف عليها إيجاد وازع للشهود من أنفسهم، وأفادت الجملة المعطوفة وازعا هو توقّع ظهور كذبهم .

ومعنى «أن تردّ أيمان» أن تُرَجَّع أيمان الى ورثة الموصي بعد أيمان الشهيدين . فالردّ هنا مجاز في الانتقال، مثل قولهم : قلب عليه اليمين، فيعيّروا به بين الناس ؛ فحرف (أوْ) للتقسيم ، وهو تقسيم يفيد تفضيل ما أجملته الإشارة في قوله « ذلك أدنى » الخ ...

وجمع « الأيمان » باعتبار عموم حكم الآية لسائر قضايا الوصايا التي من جنسها ، على أنّ العرب تعدل عن التثنية كثيرا. ومنه قوله تعالى « إن تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما » .

وذيّل هذا الحكم الجليل بموعظة جميع الأمّة فقال « واتّقوا الله » الآية .

وقوله « واسمعوا » أمر بالسمع المستعمل في الطاعة مجازا، كما تقدّم في قوله تعالى « إذ قلتم سمعنا وأطعنا » في هذه السورة .

وقوله « والله لا يهدي القوم الفاسقين » تحريض على التقوى والطاعة لله فيما أمر ونهى، وتحذير من مخالفة ذلك ، لأنّ في اتّباع أمر الله هُدى وفى الإعراض فسقا. « والله لا يهدى القوم الفاسقين » أي المعرضين عن أمر الله ، فإنّ ذلك لا يستهان به لأنّه يؤدّي الى الرين على القلب نلا ينفذ اليه الهدى من بعدُ فلا تكونُوهم وكونوا من المهتدين .

هذا تفسير الآيات توخّيتُ فيه أوضح المعاني وأوفقها بالشريعة، وأطلت في بيان ذلك لإزالة ما غمض من المعاني تحت إيجازها البليغ . وقد نقل الطيبي عن الزجّاج أنّ هذه الآية من أشكل ما في القرآن من الإعراب. وقال الفخر : رَوَى الواحدي عن عمر : هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام . وقال ابن عطية عن مكّي بن أبي طالب : هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعرابا ومعنى وحكما. قال ابن عطية: وهذا كلام من لم يقع له الثلج في تفسيرها. وذلك بيّن من كتابه .

ولقصد استيفاء معاني الآيات متتابعة تجنّبت التعرّض لما تفيده من الأحكام واختلاف

علماء الإسلام فيها في أثناء تفسيرها. وأخّرت ذلك الى هذا الموضع حين انتهيت من تفسير معانيها .

وقد اشتملت على أصلين : أحدهما الأمر بالإشهاد على الوصية ، وثانيهما فصل القضاء في قضية تميم الدارى وعدي بن بدّاء مع أولياء بديل بن أبي مريم.

فالأصل الأول من قوله تعالى « شهادة بينكم » الى قوله « ولانكتم شهادة الله » .

والأصل الثاني من قوله « فإن عثر على أنّهما استحقّا إثما » الى قوله « بعد أيمانهم ». ويحصل من ذلك معرفة وجه القضاء في أمثال تلك القضية ممّا يتّهم فيه الشهود .

وقوله : « شهادة بينكم » الآية بيان لكيفية الشهادة، وهو يتضمّن الأمر بها ، ولكن عدل عن ذكر الأمر لأنّ الناس معتادون باستحفاظ وصاياهم عند محلّ ثقتهم.

وأهمّ الأحكام التي تؤخذ من الآية ثلاثة : أحدها استشهاد غير المسلمين في حقوق المسلمين، على رأي من جعله المراد من قوله « أو آخران من غيركم » .

وثانيها تحليف الشاهد على أنّه صادق في شهادته .

وثالثها تغليظ اليمين بالزمان .

فأمّا الحكم الأول فقد دلّ عليه قوله تعالى « أوآخران من غيركم ». وقد بيّنا أنّ الأظهر أنّ الغيرية غيرية في الدين. وقد اختلف في قبول شهادة غير المسلمين في القضايا الجارية بين المسلمين؛ فذهب الجمهور الى أنّ حكم هذه الآية منسوخ بقوله تعالى «وأشهدوا ذوي عدل منكم» – وقوله – « ممّن ترْضَوْن من الشهداء» وهذا قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي. وذهب جماعة الى أنّ الآية محكمة، فمنهم من جعلها خاصّة بالشهداة على الوصية في السفر إذا لم يكن مع الموصي مسلمون . وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عباس، وقضى بذلك أبو موسى الأشعري في وصية مثل هذه أيام قضائه بالكوفة ،وقال: هذا أمر لم يكن بعدَ الذي كان في عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم –. وهو قول سعيد بن المسيّب، وابن جبير، وشريح، وابن

سيرين، ومجاهد، وقتادة، والسدّي، وسفيان الثوري، وجماعة، وهم يقولون: لا منسوخ في سورة المائدة، تبعا لابن عباس. ومنهم من تأوّل قوله «من غيركم» على أنّه من غير قبيلتكم، وهو قول الزهري، والحسن، وعكرمة.

وقال أحمد ابن حنبل بقياس بقية العقود المشهود فيها في السفر على شهادة الوصية، فقال بأنّ شهادة أهل الذمّة على المسلمين في السفر ماضية، وزاد فجعلها بدون يمين. والأظهر عندي أنّ حكم الآية غير منسوخ، وأنّ قبول شهادة غير المسلمين خاصّ بالوصية في السفر حيث لا يوجد مسلمون للضرورة، وأنّ وجه اختصاص الوصية بهذا الحكم أنّها تعرض في حالة لا يستعدّ لها المرء من قبلُ فكان معذورا في إشهاد غير المسلمين في تلك الحالة خشية الفوات، بخلاف غيرها من العقود فيمكن الاستعداد لها من قبل والتوثّق لها بغير ذلك؛ فكان هذا الحكم رخصة.

والحكمة التى من أجلها لم تقبل في شريعة الإسلام شهادة غير المسلمين إلاّ في الضرورة، عند من رأى إعمالها في الضرورة، أنّ قبول الشهادة تزكية وتعديل للشاهد وترفيع لمقداره إذ جعل خبره مَقطَعا للحقوق. فقد كان بعض القضاة من السلف يقول للشهود: اتّقوا الله فينا فأنتم القضاة ونحن المنفّذون. ولمّا كان رسولنا — صلى الله عليه وسلم — قد دعا الناس الى اتّباع دينه فأعرض عنه أهل الكتاب لم يكونوا أهلا لأن تزكّيهم أمّته وتسمهم بالصدق وهم كذّبوا رسولنا، ولأنّ من لم يكن دينه ديننا لا نكون عالمين بحدود ما يزعه عن الكذب في خبره، ولا لمجال التضييق والتوسّع في أعماله الناشئة عن معتقداته، إذ لعلّ في دينه ما يبيح له الكذب، وبخاصّة إذا كانت شهادته في حقّ لمن يخالفه في الدين، فإنّنا عهدنا منهم أنّهم لا يتوخّون الاحتياط في حقوق من لم يكن من أهل دينهم. قال تعالى حكاية عنهم «ذلك بأنّهم قالوا ليس علينا في الأمّيين (أي المسلمين) سبيل» فمن أجل ذلك لم يكن مظنّة للعدالة ولا كان مقدارها فيه مضبوطا. وهذا حال الغالب منهم، وفيهم من قال الله في شأنه «من إن تأمنه بقنطار يؤدّه اليك» ولكن الحكم للغالب.

وأمّا حكم تحليف الشاهد على صدقه في شهادته فلم يرد في المأثور إلاّ في هذا

الموضع ؛ فأمّا الذين قالوا بنسخ قبول شهادة الكافر فتحليف شاهدي الوصية الكافرين منسوخ تبعا ، وهو قول الجمهور. وأمّا الذين جعلوه محكما فقد اختلفوا، فمنهم من خصّ اليمين بشاهدي الوصية من غير المسلمين ، ومنهم من اعتبر بعلّة مشروعية تحليف الشاهدين من غير المسلمين، فقاس عليه تحليف الشاهدين إذا تطرّقت اليهما الريبة ولو كانا مسلمين. وهذا لا وجه له إذ قد شرط الله فيهما العدالة وهي تنافي الريبة، نعم قد يقال: هذا إذا تعذّرت العدالة أو ضعفت في بعض الأوقات ووقع الاضطرار الى استشهاد غير العدول كما هي حالة معظم بلاد الإسلام اليومَ، فلا يبعد أن يكون لتحليف الشاهد المستور الحال وجهٌ في القضاء . والمسألة مبسوطة في كتب الفقه .

وأمّا حكم تغليظ اليمين فقد أخذ من الآية أنّ اليمين تقع بعد الصلاة، فكان ذلك أصلا في تغليظ اليمين في نظر بعض أهل العلم، ويجيء في تغليظ اليمين أن يكون بالزمان والمكان واللفظ. وفي جميعها اختلاف بين العلماء.وليس في الآية ما يتمسّك به بواحد من هذه الثلاثة إلاّ قوله: « من بعد الصلاة» وقد بيّنتُ أنّ الأظهر أنّه خاصّ بالوصية، وأمّا التغليظ بالمكان وباللفظ فتفصيله في كتب الخلاف .

﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُواْ لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ 109 إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَٰٓءِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ فَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ 110

جملة « يوم يجمع الله الرّسُلَ » استئناف ابتدائي متّصل بقوله : « فأثابهم الله بما قالوا — الى قوله — وذلك جزاء المحسنين » . وما بينهما جمل معترضة نشأ بعضها عن بعض، فعاد الكلام الآن الى أحوال الذين اتّبعوا عيسى — عليه السلام —، فبدّل كثير منهم تبديلا بلغ بهم الى الكفر ومضاهاة المشركين ، للتذكير بهول عظيم من أهوال يوم القيامة تكون فيه شهادة الرسل على الأمم وبراءتهم ممّا أحدثه أممهم بعدهم في الدين ممّا لم يأذن به الله ، والتخلّص من ذلك الى شهادة عيسى على النصارى بأنّه لم يأمرهم بتأليهه وعبادته . وهذا متّصل في الغرض بما تقدّم من قوله تعالى « ولتجدنّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصرى». فإنّ في تلك الآيات ترغيبا وترهيبا، وإبعادا وتقريبا ، وقع الانتقال منها الى أحكام تشريعية ناسبت ما ابتدعه اليهود والنصارى، وذلك من قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » وتفنّن الانتقال الى هذا المبلغ، فهذا عود الى بيان تمام نهوض الحجّة على النصارى في مشهد يوم القيامة . ولقد جاء هذا مناسبا للتذكير العامّ بقوله تعالى : « واتّقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين » . ولمناسبة هذا المقام التزم وصف عيسى بابن مريم كلّما تكرّر ذكره في هذه الآيات أربع مرات تعريضا بإبطال دعوى أنّه ابن لله تعالى .

ولأنّه لمّا تمّ الكلام على الاستشهاد على وصايا المخلوقين ناسب الانتقال الى الى شهادة الرسل على وصايا الخالق تعالى ، فإنّ الأديان وصايا الله الى خلقه. قال تعالى: « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى». وقد سمّاهم الله تعالى شهداء في قوله «فكيف إذا جئنا من كلّ أمّة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » .

فقوله « يوم يجمع » ظرف، والأظهر أنه معمول لعاملٍ محذوف يقدّر بنحو : اذكر يوم يجمع الله الرسل، أو يقدّر له عامل يكون بمنزلة الجواب للظرف، لأنّ الظرف إذا تقدّم يعامل معاملة الشرط في إعطائه جوابا . وقد حذف هذا العامل لتذهب نفس السامع كلّ مذهب ممكن من التهويل، تقديره يوم يجمع الله الرسل يكون هول عظيم لا يبلغه طُولُ التعبير فينبغي طيّه. ويجوز أن يكون متعلّقا بفعل

« قالوا لا علم لنا .. » الخ ، أي أنّ ذلك الفعل هو المقصود من الجملة المستأنفة. وأصل نظم الكلام : يجمع الله الرسل يوم القيامة فيقول الخ. فغيّر نظم الكلام الى الأسلوب الذي وقع في الآية للاهتمام بالخبر، فيفتتح بهذا الظرف المهول وليوردَ الاستشهاد في صورة المقاولة بين الله والرسل . والمقصود من الكلام هو ما يأتي بقوله : « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس » وما بينهما اعتراض .

ومن البعيد أن يكون الظرف متعلّقا بقوله «لا يهدي القوم الفاسقين » لأنه لا جدوى في نفي الهداية في يوم القيامة ، ولأنّ جزالة الكلام تناسب استئنافه ، ولأنّ تعلّقه به غير واسع المعنى .

ومثله قول الزجّاج: إنّه متعلّق بقوله « واتّقوا الله » على أنّ «يوم» مفعول لأجله ، وقيل: بدل اشتمال من اسم الجلالة في قوله « واتّقوا الله » لأنّ جمع الرسل ممّا يشتمل عليه شأن الله، فالاستفهام في قوله « ماذا أجبتم» مستعمل في الاستشهاد، ينتقل منه الى لازمه، وهو توبيخ الذين كذّبوا الرسل في حياتهم أو بدّلوا وارتدّوا بعد مماتهم.

وظاهر حقيقة الإجابة أنّ المعنى: ماذا أجابكم الأقوام الذين أرسلتم اليهم، أي ماذا تلقّوا به دعواتكم، حملا على ما هو بمعناه في نحو قوله تعالى «فما كان جواب قومه». ويحمل قولِ الرسل « لا علم لنا » على معنى لا علم لنا بما يضمرون حين أجابوا فأنت أعلم به منّا . أو هو تأدّب مع الله تعالى لأنّ ماعدا ذلك ممّا أجابت به الأمم يعلمه رسلهم، فلا بدّ من تأويل نفي الرسل العلم عن أنفسهم وتفويضهم الى علم الله تعالى بهذا المعنى . فأجمع الرسل في الجواب على تفويض العلم الى الله ، أي أنّ علمك سبحانك أعلى من كلّ علم وشهادتك أعدل من كلّ شهادة ، فكان جواب الرسل متضمّنا أمورا : أحدها الشهادة على الكافرين من أممهم بأنّ ما عاملهم الله به هو الحقّ . الثاني تسفيه أولئك الكافرين في إنكارهم الذي لا يجديهم . الثالث تذكير أممهم بما عاملوا به رسلهم لأنّ في قولهم : إنّك أنت علاّم الغيوب ، تعميما للتذكير بكلّ ما صدر من أممهم من تكذيب وأذى وعناد . ويقال لمن يَسأل عن شيء : لا أزيدك علما بذلك ، أو أنت تعرف ما جرى .

وإيراد الضمير المنفصل بعد الضمير المتّصل لزيادة تقرير الخبر وتأكيده .

وعن ابن الأنباري تأويل قول الرسل « لا علم لنا» بأنّهم نفوا أن يكونوا يعلمون ما كان من آخر أمر الأمم بعد موت رسلهم من دوام على إقامة الشرائع أو التفريط فيها وتبديلها فيكون قول الرسل « لا علم لنا » محمولا على حقيقته ويكون محمل « ماذا » على قوله « ما ذا أجبتم » هو ما أجيبوا به من تصديق وتكذيب ومن دوام المصدّقين على تصديقهم أو نقض ذلك ، ويعضّد هذا التأويل ما جاء بعد هذا الكلام من قوله تعالى « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون الله »، وقولُ عيسى عليه السلام « وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم » الآية — فإنّ المحاورة مع عيسى بعض من المحاورة مع بقية الرسل. وهو تأويل حسن.

وعبّر في جواب الرسل بـ«قالوا» المفيد للمضي مع أنّ الجواب لم يقع ، للدلالة على تحقيق أنّه سيقع حتى صار المستقبل من قوة التحقّق بمنزلة الماضي في التحقّق. على أنّ القول الذي تحكى به المحاورات لا يلتزم فيه مراعاة صيغته لزمان وقوعه لأنّ زمان الوقوع يكون قد تعيّن بقرينة سياق المحاورة.

وقرأ الجمهور « الغيُوب » — بضم الغين —. وقرأ حمزة، وأبو بكر عن عاصم — بكسر الغين — وهي لغة لدفع ثقل الانتقال من الضمّة الى الباء، كما تقدّم في بيوت في قوله تعالى « فأمسكوهنّ في البيوت » من سورة النساء .

وفصل «قالوا» جريا على طريقة حكاية المحاورات، كما تقدّم في قوله « وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة» في سورة البقرة .

وقوله «إذ قال الله ياعيسى ابن مريم » ظرف، هو بدل من « يومَ يجمع الله الرسل » بدل اشتمال، فإنّ يوم الجمع مشتمل على زمن هذا الخطاب لعيسى، ولذلك لم تعطف هذه الجملة على التي قبلها . والمقصود من ذكر ما يقال لعيسى يومئذ هو تقريع اليهود والنصارى الذين ضلّوا في شأن عيسى بين طرفي إفراط بغض وإفراط حبّ .

فقوله «اذكر نعمتي عليك » — الى قوله — «لا أعذّبه أحدا من العالمين » استئناس

لعيسى لئلاّ يفزعه السؤال الوارد بعده بقوله « أأنت قلت للناس » الخ ... وهذا تقريع لليهود، وما بعدها تقريع للنصارى . والمراد من « اذكر نعمتي » الذُّكر – بضمّ الذال – وهو استحضار الأمر في الذهن . والأمر في قوله « اذكر» للامتنان ، إذ ليس عيسى بناس لنعم الله عليه وعلى والدته . ومن لازمه خزي اليهود الذين زعموا أنّه ساحر مفسد إذ ليس السحر والفساد بنعمة يعدّها الله على عبده . ووجه ذكر والدته هنا الزيادة من تبكيت اليهود وكمدهم لأنّهم تنقّصوها بأقذع ممّا تنقّصوه .

والظرف في قوله « إذْ أيّدتك بروح القدس » متعلّق « بنعمتي » لما فيها من معنى المصدر ، أي النعمة الحاصلة في ذلك الوقت ، وهو وقت التأييد بروح القدس . وروح القدس هنا جبريل على الأظهر .

والتأييد وروح القدس تقدّما في سورة البقرة عند قوله « وآتينا عيسى بن مريم البيّنات وأيّدناه بروح القدس » .

وجملة « تكلّم » حال من الضمير المنصوب بـ«أيّدتك» وذلك أنّ الله ألقى الكلام من الملَك على لسان عيسى وهو في المهد، وفي ذلك تأييد له لإثبات نزاهة تكوّنه ، وفي ذلك نعمة عليه ، وعلى والدته إذ ثبتت براءتها ممّا اتّهمت به .

والجارّ والمجرور في قوله « في المهد » حال من ضمير « تُكلّم » . « وكَهْلاً » معطوف على « في المهد » لأنّه حال أيضا، كقوله تعالى « دعانا لجنبه أو قاعدا أوقائما». والمهد والكهل تقدّما في تفسير سورة آل عمران . وتكليمه كهلا أريد به الدعوة الى الدين فهو من التأييد بروح القدس، لأنّه الذى يلقي الى عيسى ما يأمره الله بتبليغه .

وقوله « وإذْ علّمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل » تقدّم القول في نظيره في سورة آل عمران ، وكذلك قوله « وإذ تخلق من الطين – الى قوله – وإذ تخرج الموتى بإذني » تقدّم القول في نظيره هنالك .

إلاّ أنّه قال هنا « فتنفخ فيها » وقال في سورة آل عمران «فأنفخ فيه». فعن مكّي بن أبي طالب أنّ الضمير في سورة آل عمران عادَ الى الطير، والضمير في هذه السورة

عاد الى الهيئة . واختار ابن عطية أن يكون الضمير هنا عائدا الى ما تقتضيه الآية ضرورة. أي بدلالة الاقتضاء. وذلك أنّ قوله « وإذْ تَخْلُقُ من الطين كهيئة الطير» يقتضي صورا أو أجساما أو أشكالا، وكذلك الضمير المذكّر في سورة آل عمران يعود على المخلوق الذي يقتضيه « أخْلُق». وجعله في الكشاف عائدا الى الكاف باعتبار كونها صفة للفظ هيئة المحذوف الدّال عليه لفظ هيئة المدخول للكاف وكلّ ذلك ناظر الى أنّ الهيئة لا تصلح لأن تكون متعلّق « تنفخ »، إذ الهيئة معنى لا ينفخ فيها ولا تكون طائرا .

وقرأ نافع وحده «فتكون طائرا » بالإفراد كما قرأ في سورة آل عمران . وتوجيهها هنا أنّ الضمير جرى على التأنيث فتعيّن أن يكون المراد وإذ تخلق ، أي تقدّر هيئة كهيئة الطير فتكون الهيئة طائرا ، أي كلّ هيئة تقدّرها تكون واحدا من الطير .

وقرأ البقية « طيرا » — بصيغة اسم الجمع — باعتبار تعدّد ما يقدّره من هيئات كهيئة الطير .

وقال هنا « وإذ تخرج الموتى» ولم يقل: وتحيي الموتى، كما قال في سورة آل عمران، أي تخرجهم من قبورهم أحياء، فأطلق الإخراج وأريد به لازمه وهو الإحياء، لأنّ الميّت وضع في القبر لأجل كونه ميّتا فكان إخراجه من القبر ملزوما لانعكاس السبب الذي لأجله وضع في القبر. وقد سمّى الله الإحياء خروجا في قوله: « وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج » وقال « أئذا متنا وكنّا ترابا وعظاما إنّا لمُخرجون » .

وقوله « وإذ كففت بني إسرائيل عنك » عطف على « إذْ أيّدتك » وما عطف عليه . وهذا من اعظم النعم، وهي نعمة العصمة من الإهانة؛ فقد كفّ الله عنه بني إسرائيل سنين، وهو يدعو الى الدين بين ظهرانيهم مع حقدهم وقلّة أنصاره ، فصرفهم الله عن ضرّه حتى أدّى الرسالة، ثمّ لمّا استفاقوا وأجمعوا أمرهم على قتله عصمه الله منهم فرفعه اليه ولم يظفروا به، وماتت نفوسهم بغيظها. وقد دلّ على جميع هذه المدّة الظرف في قوله « إذ جئتهم بالبيّنات » فإنّ تلك المدّة كلّها مدّة ظهور معجزاته

بينهم . وقوله « فقال الذين كفروا منهم » تخلّص من تنهية تقريع مكذّبيه الى كرامة المصدّقين به .

واقتصر من دعاوي تكذيبهم إيّاه على قولهم « إنْ هذا إلاّ سحر مبين»، لأنّ ذلك الادّعاء قصدوا به التوسّل الى قتله، لأنّ حكم الساحر في شريعة اليهود القتل إذ السحر عندهم كفر، إذ كان من صناعة عبدة الأصنام، فقد قرنت التوراة السحر وعِرافةَ الجانّ بالشرك، كما جاء في سفر اللاويّيين في الإصحاح العشرين .

وقرأ الجمهور « إنْ هذا إلاّ سحر »، والإشارة بـ«هذا» الى مجموع ما شاهدوه من البيّنات . وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف « إلاّ ساحر». والإشارة الى عيسى المفهوم من قوله « إذْ جئتهم بالبيّنات». ولا شك أنّ اليهود قالوا لعيسى كلتا المقالتين على التفريق أو على اختلاف جماعات القائلين وأوقات القول .

﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ 111

يجوز أن يكون عطفا على جملة «إذْ أيّدتك بروح القدس »، فيكون من جملة ما يقوله الله لعيسى يوم يجمع الرسل . فإنّ إيمان الحواريّين نعمة على عيسى إذ لو لم يؤمنوا به لما وجد من يتّبع دينه فلا يحصل له الثواب المتجدّد بتجدّد اهتداء الأجيال بدينه الى أن جاء نسخه بالإسلام .

والمراد بالوحي الى الحواريّين إلهامهم عند سماع دعوة عيسى للمبادرة بتصديقه، فليس المراد بالوحي الذي به دعاهم عيسى . ويجوز أن يكون الوحيَ الذي أوحي به الى عيسى ليدعو بني إسرائيل الى دينه. وخُصّ الحواريّون به هنا تنويها بهم حتّى كأنّ الوحي بالدعوة لم يكن إلاّ لأجلهم، لأنّ ذلك حصل لجميع بني إسرائيل فكفر أكثرهم على نحو قوله تعالى « إذ قال عيسى ابنُ مريم للحواريّين من أنصاري الى الله قالَ الحواريّون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة »؛

فكان الحواريّون سابقين الى الإيمان لم يتردّدوا في صدق عيسى. و«أنْ» تفسيرية للوحي الذي ألقاه الله في قلوب الحواريّين .

وفَصْل جملة « قالوا آمنّا » لأنّها جوابُ ما فيه معنى القول، وهو «أوحينا »، على طريقة الفصل في المحاورة كما تقدّم في سورة البقرة، وهو قول نفسي حصل حين ألقى الله في قلوبهم تصديق عيسى فكأنّه خاطبهم فأجابوه . والخطاب في قولهم : « واشهَدْ » لله تعالى وإنّما قالوا ذلك بكلام نفسي من لغتهم، فحكى الله معناه بما يؤدّيه قوله : « واشهد بأنّنا مسلمون » . وسمّى إيمانهم إسلاما لأنّه كان تصديقا راسخا قد ارتفعوا به عن مرتبة إيمان عامّة من آمن بالمسيح غيرهم، فكانوا مماثلين لإيمان عيسى، وهو إيمان الأنبياء والصدّيقين ، وقد قدّمت بيانه في تفسير قوله تعالى « ولكن كان حنفيا مسلما » في سورة آل عمران ، وفي تفسير قوله « فلا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون » في سورة البقرة فارجع اليه

﴿ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ قَالَ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ 112 قَالُواْ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ 113 ﴾

جملة « إذ قال الحواريّون » يجوز أن تكون من تمام الكلام الذي يكلّم الله به عيسى يومَ يجمع الرسل، فيكون «إذ» ظرفا متعلّقا بفعل «قالوا آمنّا » فيكون ممّا يذكر الله به عيسى يوم يجمع الرسل، فحكي على حسب حصوله في الدنيا وليس ذلك بمقتض أنّ سؤالهم المائدة حصل في أول أوقات إيمانهم بل في وقت آخر « قالوا آمنّا واشهد بأنّنا مسلمون » ؛ فإنّ قولهم « آمنّا » قد يتكرّر منهم بمناسبات، كما يكون عند سماعهم تكذيب اليهود عيسى، أو عند ما يشاهدون آيات على يد عيسى، أو يقولونه لإعادة استحضار الإيمان شأن الصدّيقين الذين يحاسبون أنفسهم ويصقلون إيمانهم

فيقولون في كلّ معاودة. آمنّا واشهد بأنّنا مسلمون. وأمّا ما قرّر به الكشّاف ومتابعوه فلا يحسن تفسير الكلام به .

ويجوز أن يكون جملة « إذ قال الحواريّون » ابتدائية بتقدير : اذكر، على أسلوب قوله تعالى « إذْ قال موسى لأهله إنّي آنست نارا » في سورة النمل، فيكون الكلام تخلّصا الى ذكر قصّة المائدة لمناسبة حكاية مادار بين عيسى وبين الحواريّين في قوله تعالى « وإذ أوحيت الى الحواريّين أن آمنوا بي وبرسولي » .

وابتدأوا خطابهم عيسى بندائه باسمه للدلالة على أنّ ما سيقولونه أمر فيه اقتراح وكلفة له، وكذلك شأن من يخاطب من يتجشّم منه كلفة أن يطيل خطابه طلبا لإقبال سمعه اليه ليكون أوعى للمقصود .

وجرى قوله تعالى «هل يستطيع ربّك» على طريقة عربية في العرض والدعاء، يقولون للمستطيع لأمر : هل تستطيع كذا، على معنى تطلّب العذر له إن لم يجبك الى مطلوبك وأنّ السائل لايحبّ أن يكلّف المسؤول ما يشقّ عليه، وذلك كناية فلم يبق منظورا فيه الى صريح المعنى المقتضي أنّه يشكّ في استطاعة المسؤول،وإنّما يقول ذلك الأدنى للأعلى منه ، وفي شيء يعلم أنه مستطاع للمسؤول، فقرينة الكناية تحقّقُ المسؤولِ أنّ السائل يعلم استطاعته. ومنه ما جاء في حديث يحيى المازني « أنّ رجلا قال لعبد الله ابن زيد: أتستطيع ان تريني كيف كان رسول الله يتوضّأ». فإنّ السائل يعلم أنّ عبد الله ابن زيد لا يشقّ عليه ذلك. فليس قول الحواريّين المحكي بهذا اللفظ في القرآن إلاّ لفظا من لغتهم يدلّ على التلطّف والتأدّب في السؤال، كما هو مناسب أهل الإيمان الخالص. وليس شكّا في قدرة الله تعالى ولكنّهم سألوا آية لزيادة اطمئنان قلوبهم بالإيمان بأن ينتقلوا من الدليل العقلي الى الدليل المحسوس. فإنّ النفوس بالمحسوس آنس، كما لم يكن سؤال إبراهيم بقوله « ربّ أرني كيف تحيي الموتى» شكّا في الحال. وعلى هذا المعنى جرى تفسير المحققين مثل ابن عطية، والواحدي، والبغوي خلافا لما في الكشّاف .

وقرأ الجمهور : « يستطيع » بياء الغيبة ورفع « ربُّك » . وقرأه الكسائي «هل تَستطيع ربَّك» - بتاء المخاطب ونصب الباء الموحّدة - من قوله «ربّك» على أنّ «ربّك» مفعول به، فيكون المعنى هل تسأل لنا ربّك، فعبّر بالاستطاعة عن طلب الطاعة، أي إجابة السؤال . وقيل : هي على حذف مضاف تقديره : هل تستطيع سؤال ربّك، فأقيم المضاف اليه مُقام المضاف في إعرابه . وفي رواية الطبرى عن عائشة قالت : كان الحواريّون أعلم بالله عزّ وجل من أن يقولوا: هل يستطيع ربّك ، ولكن قالوا : هل تستطيع ربّك . وعن معاذ بن جبل أقرأنا النبيء « هل تستطيع ربّك » .

واسم «مائدة» هو الخوان الموضوع عليه طعام، فهو اسم لمعنى مركّب يدلّ على طعامٍ وما يوضع عليه . والخِوان - بكسر الخاء وضمّها - تخت من خشب له قوائم مجعول ليوضع عليه الطعام للأكل، اتّفقوا على أنّه معرّب. قال الجواليقي: هو أعجمي. وفي حديث قتادة عن أنس قال :ما أكل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على خوان قطّ ، ولا في سُكُرُّجَة، قال قتادة : قلت لأنس: فعلامَ كنتم تأكلون قال: على السُّفَر ، وقيل : المائدة اسم الطعام، وإن لم يكن في وعاء ولا على خِوان. وجزم بذلك بعض المحقّقين من أهل اللغة، ولعلّه مجاز مرسل بعلاقة المحلّ. وذكر القرطبي أنّه لم تكن للعرب موائد إنّما كانت لهم السفرة . وما ورد في الحديث من قول ابن عباس في الضبّ: لو كان حراما ما أُكل على مائدة رسول الله ، إنّما يعنى به الطعام الموضوع على سفرة. واسم السفرة غلب إطلاقه على وعاء من أديم مستدير له معاليق ليرفع بها إذا أريد السفر به. وسمّيت سفرة لأنّها يتّخذها المسافر. وإنّما سأل الحواريّون كون المائدة منزّلة من السماء لأنّهم رغبوا أن تكون خارقة للعادة فلا تكون ممّا صنع في العالم الأرضى فتعيّن أن تكون من عالم علوي .

وقول عيسى حين أجابهم « اتّقوا الله إن كنتم مؤمنين » أمر بملازمة التقوى وعدم تزلزل الإيمان، ولذلك جاء بـ«إن» المفيدة للشكّ في الإيمان ليعلم الداعي الى ذلك السؤال خشية أن يكون نشأ لهم عن شكّ في صدق رسولهم ، فسألوا معجزة يعلمون بها صدقه بعد أن آمنوا به، وهو قريب من قوله تعالى لإبراهيم المحكي في قوله « قال أو

لم تؤمن»، أي ألم تكن غنيًّا عن طلب الدليل المحسوس. فالمراد بالتقوى في كلام عيسى ما يشمل الإيمان وفروعه . وقيل : نهاهم عن طلب المعجزات ، أي إن كنتم مؤمنين فقد حصل إيمانكم فما الحاجة الى المعجزة . فأجابوه عن ذلك بأنّهم ما أرادوا ذلك لضعف في إيمانهم إنّما أرادوا التيمّن بأكل طعام نزل من عند الله إكراما لهم، ولذلك زادوا « منها » ولم يقتصروا على « أن نأكل » إذ ليس غرضهم من الأكل دفع الجوع بل الغرض التشرّف بأكل من شيء نازل من السماء. وهذا مثل أكل أبي بكر من الطعام الذي أكل منه ضيفه في بيته حين انتظروه بالعشاء الى أن ذهب جزء من الليل ، وحضر أبو بكر وغضب من تركهم الطعام، فلمّا أخذوا يطعمون جعل الطعام يربو فقال أبو بكر لزوجه : ما هذا يا أختَ بني فِراس . وحمل من الغد بعض ذلك الطعام الى رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فأكل منه .

ولذلك قال الحواريّون « وتطمئنّ قلوبنا » أي بمشاهدة هذه المعجزة فإنّ الدليل الحسي أظهر في النفس، «ونعلم أن قد صدقتنا»، أي نعلم علم ضرورة لا علم استدلال فيحصل لهم العلمان، « ونكون عليها من الشاهدين »، أي من الشاهدين على رؤية هذه المعجزة فنبلّغها من لم يشهدها . فهذه أربع فوائد لسؤال إنزال المائدة ، كلّها درجات من الفضل الذي يرغب فيه أمثالهم .

وتقديم الجارّ والمجرور في قوله « عليها من الشاهدين » للرعاية على الفاصلة .

﴿ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ 114 قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّيٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ 115

إن كان قوله « إذ قال الحواريّون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربّك أن ينزّل

علينا مائدة من السماء » من تمام الكلام الذى يلقيه الله على عيسى يوم يجمع الله الرسل كانت هذه الجملة وهي « قال عيسى ابن مريم اللهمّ ربّنا أنزل علينا مائدة » الخ ... معترضة بين جملة « وإذ أوحيت الى الحواريّين » وجملة «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس » الآية .

وإن كان قوله « إذ قال الحواريّون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربّك أن ينزّل » الآية ابتداء كلام بتقدير فعل اذكر كانت جملة « قال عيسى ابن مريم اللهم ربّنا » الآية مجاوبة لقول الحواريّين « يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربّك » الآية على طريقة حكاية المحاورات .

وقوله « اللهمّ ربّنا أنزل علينا مائدة» اشتمل على نداءين،إذ كان قوله «ربّنا» بتقدير حرف النداء. كرّر النداء مبالغة في الضراعة. وليس قوله « ربّنا » بدلا ولا بيانا من اسم الجلالة، لأنّ نداء (اللهمّ) لا يتبع عند جمهور النحاة لأنّه جار مجرى أسماء الأصوات من أجل ما لحقه من التغيير حتى صار كأسماء الأفعال . ومن النحاة من أجاز إتْباعه ، وأيّاما كان فإنّ اعتباره نداء ثانيا أبلغ هنا لا سيما وقد شاع نداء الله تعالى « ربّنا » مع حذف حرف النداء كما في الآيات الخواتم من سورة آل عمران .

وجمع عيسى بين النداء باسم الذات الجامع لصفات الجلال وبين النداء بوصف الربوبية له وللحواريّين استعطافا لله ليجيب دعاءهم .

ومعنى « تكون لنا عيدا » أي يكون تذكّر نزولها بأن يجعلوا اليوم الموافق يوم نزولها من كلّ سنة عيدا ، فإسناد الكون عيدا للمائدة إسناد مجازى ، وإنّما العيد اليوم الموافق ليوم نزولها،ولذلك قال « لأوّلنا وآخرنا »، أي لأوّل أمّة النصرانية وآخرها ، وهم الذين ختمت بهم النصرانية عند البعثة المحمدية .

والعيد اسم ليوم يعود كلّ سنة، ذكرى لنعمة أو حادثة وقعت فيه للشكر أو للاعتبار. وقد ورد ذكره في كلام العرب .

وأشهر ما كانت الأعياد في العرب عند النصارى منهم قال الجعاج :

كمَـــا يعُـــودُ العيـــدَ نصرانيّ

مثـــل يوم السبـــاسب فـي قـــول النـــابغة :

يُحَيَّوْنَ بالرّيْحَـــان يـوْمَ السَّبَـــاسب

وهو عيد الشعانين عند النصارى .

وقد سمّى النبيء — صلى الله عليه وسلم — يوم الفطر عيدا في قوله لأبي بكر لمَّا نهى الجواريَ اللاّء كنّ يغنّين عند عائشة « إنّ لكلّ قوم عيدا وهذا عيدنا ». وسمّى يوم النحر عيدا في قوله « شهرا عيد لا ينقصان رمضان وذو الحجّة » .

والعيد مشتقّ من العَوْد، وهو اسم على زنة فعل، فجعلت واوه ياء لوقوعها إثر كسرة لازمة. وجمعوه على أعياد بالياء على خلاف القياس، لأنّ قياس الجمع أنّه يردّ الأشياء الى أصولها، فقياس، جمعه أعواد لكنّهم جمعوه على أعياد، وصغّروه على عُيَيد ، تفرقة بينه وبين جمع عُودٍ وتصغيره .

وقوله : « لأوّلنا » بدل من الضمير في قوله « لنا » بدلَ بعض من كلّ، وعطف « وآخرنا » عليه يصيّر الجميع في قوة البدل المطابق. وقد أظهر لام الجرّ في البدل، وشأن البدل أن لا يظهر فيه العامل الذي عمل في المبدل منه لأنّ كون البدل تابعا للمبدل منه في الإعراب مناف لذكر العامل الذى عمل في المتبوع، ولهذا قال النحاة: إنّ البدل على نية تكرار العامل ، أي العامل منوي غير مصرّح به. وقد ذكر الزمخشري في المفصّل أنّ عامل البدل قد يصرّح به، وجعل ذلك دليلا على أنّه منوي في الغالب ولم يقيّد ذلك بنوع من العوامل، ومثّله بقوله تعالى: «لجعلنا لمنْ يكفر بالرحمان لبيُوتهم سُقفا من فضّة»، وبقوله في سورة الأعراف «قال الملأ الذين استكبروا للذين استضعفوا لمَنْ آمن منهم». وقال في الكشّاف في هذه الآية «لأوّلنا وآخرنا» بدل من «لَنَا» بتكرير العامل. وجوّز البدل أيضا في آية الزخرف ثم قال : ويجوز أن يكون اللاّمان بمنزلة اللاّمين في قولك : وهبت له ثوبا لقميصه . يريد أن تكون اللام الأولى متعلّقة بـ« تكون » والثانية متعلّقة بـ«عيدا » .

وقد استقريْتُ ما بلغت اليه من موراد استعماله فتحصّل عندي أنّ العامل الأصيل من فعل وشبهه لا يتكرّر مع البدل ، وأمّا العاملُ التكميلي لعامل غيره وذلك حرف الجرّ خاصّة فهو الذي ورد تكريره في آيات من القرآن من قوله تعالى « قال الملأُ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم » في سورة الأعراف ، وآية سورة الزخرف ، وقوله « ومن النخل من طلعها قنوان دانية ».ذلك لأنّ حرف الجرّ مكمّل لعمل الفعل الذي يتعلّق هو به لأنّه يعدّي الفعل القاصر الى مفعوله في المعنى الذي لا يتعدّى اليه بمعنى مصدره ، فحرف الجرّ ليس بعامل قوي ولكنّه مكمّل للعامل المتعلّق هو به .

ثمّ إنّ علينا أن نتطلّب الداعي الى إظهار حرف الجرّ في البدل في مواقع ظهوره. وقد جعل ابن يعيش في شرح المفصّل ذلك للتأكيد قال « لأن الحرف قد يتكرّر لقصد التأكيد ». وهذا غير مقنع لنا لأنّ التأكيد أيضا لا بدّ منْ داع يدعو اليه .

فما أظهر فيه حرف الجرّ من هذه الآيات كان مقتضي إظهاره إمّا قصد تصوير الحالة كما في أكثر الآيات ، وامّا دفع اللبس ، وذلك في خصوص آية الأعراف لئلاّ يتوهّم السامع أنّ من يتوهّم أنّ « من آمن » من المقول وأنّ «من» استفهام فيظنّ أنّهم يسألون عن تعيين من آمن من القوم ، ومعنى التأكيد حاصل على كلّ حال لأنّه ملازم لإعادة الكلمة . وأمّا ما ليس بعامل فهو الاستفهام وقد التزم ظهور همزة الاستفهام في البدل من اسم استفهام، نحو : أين تنزل أفي الدار أم في الحائط، ومنْ ذا أسعيد أم علِي .

وهذا العيد الذي ذكر في هذه الآية غير معروف عند النصارى ولكنّهم ذكروا أنّ عيسى – عليه السلام – أكل مع الحواريّين على مائدة ليلة عيد الفِصح، وهي الليلة التي يعتقدون أنّه صلب من صباحها. فلعلّ معنى كونها عيدا أنّها صيّرت يوم الفصح عيدا في المسيحية كما كان عيدا في اليهودية، فيكون ذلك قد صار عيدا باختلاف الاعتبار وإن كان اليوم واحدا لأنّ المسيحيين وفّقوا لأعياد اليهود مناسبات أخرى لائقة بالمسيحية إعفاء على آثار اليهودية .

وجملة «قال الله إنّي منزّلها» جواب دعاء عيسى، فلذلك فصلت على طريقة المحاورة.

وأكّد الخبر بـ(إنّ) تحقيقا للوعد . والمعنى إنّي منزّلها عليكم الآن ، فهو استجابة وليس بوعد .

وقوله: « فَمَنْ يكفرْ » تفريع عن إجابة رغبتهم، وتحذير لهم من الوقوع في الكفر بعد الإيمان إعلاما بأهميّة الإيمان عند الله تعالى، فجعل جزاء إجابته إيّاهم أن لا يعودوا الى الكفر فإن عادوا عُذّبوا عذابا أشدّ من عذاب سائر الكفّار لأنّهم تعاضد لديهم دليل العقل والحسّ فلم يبق لهم عُذر .

والضمير المنصوب في قوله «لا أعذّبه» ضمير المصدر، فهو في موضع المفعول المطلق وليس مفعولا به، أي لا أعذّب أحدا من العالمين ذلك العذاب، أي مثل ذلك العذاب.

وقد وقفت قصّة سؤال المائدة عند هذا المقدار وطُوي خبر ماذا حدث بعد نزولها لأنّه لا أثر له في المراد من القصّة، وهو العبرة بحال إيمان الحواريّين وتعلّقهم بما يزيدهم يقينا، وبقربهم الى ربّهم وتحصيل مرتبة الشهادة على من يأتي بعدهم، وعلى ضراعة المسيح الدالّة على عبوديته، وعلى كرامته عند ربّه إذْ أجاب دعوته، وعلى سعة القدرة. وأمّا تفصيل ما حوته المائدة وما دار بينهم عند نزولها فلا عبرة فيه. وقد أكثر فيه المفسّرون بأخبار واهية الأسانيد سوى ما أخرجه الترمذي في أبواب التفسير عن الحسن بن قزعة بسنده الى عمّار بن ياسر قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أنزلت المائدة من السماء خبزا ولحما » الحديث . قال الترمذي : هذا الحديث رواه غير واحد عن عمّار بن ياسر موقوفا ولا نعرفه مرفوعا إلاّ من حديث الحسن بن قزعة ولا نعلم للحديث المرفوع أصلا .

واختلف المفسّرون في أنّ المائدة هل نزلت من السماء أو لم تنزل. فعن مجاهد والحسن أنّهم لمّا سمعوا قوله تعالى : « فَمَن يكفر بعد منكم» الآية خافوا فاستعفوا من طلب نزولها فلم تنزل . وقال الجمهور : نزلت. وهو الظاهر لأنّ قوله تعالى « إنّي منزّلها عليكم » وعد لا يخلف، وليس مشروطا بشرط ولكنه معقّب بتحذير من

الكفر ، وذلك حاصل أثره عند الحواريّين وليسوا ممّن يخشى العود الى الكفر سواء نزلت المائدة أم لم تنزل .

وأمّا النصارى فلا يعرفون خبر نزول المائدة من السماء، وكم من خبر أهملوه في الأناجيل .

﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ 116 مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنُ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ 117 إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ 118 ﴾

« وإذ قال الله » عطف على قوله : « إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك» فهو ما يقوله الله يوم يجمع الرسل وليس ممّا قاله في الدنيا، لأنّ عبادة عيسى حدثت بعد رفعه، ولقوله « هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم». فقد أجمع المفسّرون على أنّ المراد به يوم القيامة . وأنّ قوله « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم ءأنت قلت للناس » قول يقوله يوم القيامة . وهذا مبدأ تقريع النصارى بعد أن فُرغ من تقريع اليهود من قوله « إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك » الى هنا . وتقريع النصارى هو المقصود من هذه الآيات كما تقدّم عند قوله تعالى «يوم يجمع الله الرسل» الآية، فالاستفهام هنا كالاستفهام في قوله تعالى للرسل «ماذا أجبتم» والله يعلم أنّ عيسى لم يقل ذلك ولكن أريد إعلان كذب من كفر من النصارى .

وتقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله « أأنت قلت للناس » يدلّ على أنّ الاستفهام متوجّه الى تخصيصه بالخبر دون غيره مع أنّ الخبر حاصل لا محالة. فقول قائلين: اتّخذوا عيسى وأمّه إلهين، واقع. وإنّما ألقي الاستفهام لعيسى أهو الذي قال لهم ذلك تعريضا بالإرهاب والوعيد بتوجّه عقوبة ذلك الى من قال هذا القول إن تنصّل منه عيسى فيعلم أحبارهم الذين اخترعوا هذا القول أنّهم المراد بذلك .

والمعنى أنّه إن لم يكن هو قائل ذلك فلا عذر لمن قاله لأنّهم زعموا أنّهم يتّبعون أقوال عيسى وتعاليمه، فلو كان هو القائل لقال : اتّخذوني وأمّي ، ولذلك جاء التعبير بهذين اللفظين في الآية .

والمراد بالناس أهل دينه .

وقوله « من دون الله » متعلّق بـ«اتّخذوني» ، وحرف «من» صلة وتوكيد .

وكلمة (دون) اسم للمكان المجاوز، ويكثر أن يكون مكانا مجازيا مرادا به المغايرة، فتكون بمعنى (سوى). وانظر ما تقدّم آنفا عند قوله تعالى « قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرّا ولا نفعا ». والمعنى اتّخذوني وأمّي إلهين سوى الله .

وقد شاع هذا في استعمال القرآن قال تعالى « ومن الناس من يتّخذ من دون الله أندادا يحبّونهم كحبّ الله»، وقال « ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرّهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » ، وغير ذلك من الآيات التي خوطب بها المشركون مع أنّهم أشركوا مع الله غيره ولم ينكروا إلهيّة الله .

وذُكر هذا المتعلّق إلزاما لهم بشناعة إثبات إلهية لغير الله لأنّ النصارى لمّا ادّعوا حلول الله في ذات عيسى توزّعت الإلهية وبطلت الوحدانية. وقد تقدّم بيان هذا المذهب عند تفسير قوله تعالى « لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح ابن مريم » في هذه السورة .

وجواب عيسى ـ عليه السلام ـ بقوله « سبحانك » تنزيه لله تعالى عن مضمون

تلك المقالة. وكانت المبادرة بتنزيه الله تعالى أهمّ من تبرئته نفسه، على أنّها مقدّمة للتبرّي لأنّه إذا كان ينزّه الله عن ذلك فلا جرم أنّه لا يأمر به أحدا . وتقدّم الكلام على « سبحانك » في قوله تعالى « قالوا سبحانك لا علم لنا » في سورة البقرة .

وبرّأ نفسه فقال « ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق »؛ فجملة « ما يكون لي أن أقول » مستأنفة لأنّها جواب السؤال . وجملة « سبحانك » تمهيد .

وقوله « ما يكون لي » مبالغة في التبرئة من ذلك ، أي ما يوجد لديّ قول ما ليس لي بحقّ، فاللام في « قوله ما يكون لي » للاستحقاق، أي ما يوجد حقّ أن أقول. وذلك أبلغ من لم أقله لأنّه نفى أن يوجد استحقاقه ذلك القول .

والباء في قوله « بحقّ » زائدة في خبر «ليس» لتأكيد النفي الذي دلّت عليه «ليس». واللام في قوله «ليس لي بحقّ» متعلّقة بلفظ «حقّ» على رأي المحقّقين من النحاة أنّه يجوز تقديم المتعلّق على متعلّقه المجرور بحرف الجرّ. وقدّم الجارّ والمجرور للتنصيص على أنّه ظرف لغو متعلّق «بحقّ» لئلا يتوهّم أنّه ظرف مستقرّ صفة لـ«حقّ» حتى يفهم منه أنّه نفى كون ذلك حقّا له ولكنّه حقّ لغيره الذين قالوه وكفروا به، وللمبادرة بما يدلّ على تنصّله من ذلك بأنّه ليس له. وقد أفاد الكلام تأكيدَ كون ذلك ليس حقّا له بطريق المذهب الكلامي لأنّه نفى أن يباح له أن يقول ما لا يحقّ له، فعُلم أنّ ذلك ليس حقّا له وأنّه لم يقله لأجل كونه كذلك. فهذا تأكيد في غاية البلاغة والتفنّن .

ثم ارتقى في التبرّيء فقال « إن كنت قلته فقد علمته »، فالجملة مستأنفة لأنّها دليل وحجّة لمضمون الجملة التي قبلها، فكانت كالبيان فلذلك فصلت . والضمير المنصوب في « قلته » عائد الى الكلام المتقدّم . ونصْب القول للمفرد إذا كان في معنى الجملة شائع كقوله تعالى « كلاّ إنّها كلمة هو قائلها »، فاستدلّ على انتفاء أن يقوله بأنّ الله يعلم أنّه لم يقله، وذلك لأنّه يتحقّق أنّه لم يقله ، فلذلك أحال على علم الله تعالى . وهذا كقول العرب : يعلم الله أني لم أفعل ، كما قال الحارث بن عبّاد:

لَم أكُنْ من جُنَاتِهَا عَلِمَ اللهُ وأني لِحرِّها اليومَ صالِ

ولذلك قال : « تعلم ما في نفسي»، فجملة « تعلم ما في نفسي » بيان لجملة الشرط «إن كنت قلته فقد علمته » فلذلك فُصلت .

والنفس تطلق على العقل وعلى ما به الإنسان، إنسان وهي الروح الإنساني،وتطلق على الذات.والمعنى هنا: تعلم ما أعتقده، أيتعلم ما أعلمه لأنّ النفس مقرّ العلوم فيالمتعارف.

وقوله « ولا أعلم ما في نفسك » اعتراض نشأ عن «تعلم ما في نفسي» لقصد الجمع بين الأمرين في الوقت الواحد وفي كلّ حال . وذلك مبالغة في التنزيه وليس له أثر في التبرّئ والتنصّل، فلذلك تكون الواو اعتراضية .

وإضافة النفس الى اسم الجلالة هنا بمعنى العلم الذي لم يُطلع عليه غيره، أي ولا أعلم ما تعلمه ، أي ممّا انفردت بعمله. وقد حسّنه هنا المشاكلة كما أشار اليه في الكشّاف .

وفي جواز إطلاق النفس على ذات الله تعالى بدون مشاكلة خلاف ؛ فمن العلماء من منع ذلك واليه ذهب السعد والسيد وعبدالحكيم في شروح المفتاح والتخليص. وهؤلاء يجعلون ما ورد من ذلك فيالكتاب نحو«ويحذّركم الله نفسه» من قبيل المتشابه. ومن العلماء من جوّز ذلك مثل إمام الحرمين كما نقله ابن عرفة في التفسير عند قوله تعالى « كتب ربّكم على نفسه الرحمة » في سورة الأنعام ، ويشهد له تكرّر استعماله في القرآن وكلام النبيء — صلى الله عليه وسلم — كما في الحديث القدسي « فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي » .

وقوله «إنّك أنت علاّم الغيوب» علّة لقوله « تعلم ما في نفسي » ولذلك جيء بـ(أنّ) المفيدة التعليل . وقد جمع فيه أربع مؤكّدات وطريقة حصر ، فضمير الفصل أفاد الحصر ، وإنّ ، وصيغة الحصر ، وجمع الغيوب ، وأداة الاستغراب .

وبعد أن تبرّأ من أن يكون أمرَ أمّته بما اختلقوه انتقل فبيّن أنّه أمرهم بعكس ذلك حسبما أمره الله تعالى فقال «ما قلت لهم إلاّ ما أمرتني به »، فقوله « ما قلت لهم » ارتقاء في الجواب، فهو استئناف بمنزلة الجواب الاول وهو « ما يكون لي أن أقول » الخ... صرّح هنا بما قاله لأنّ الاستفهام عن مقاله . والمعنى : ما تجاوزتُ

فيما قلتُ حدّ التبليغ لما أمرتني به، فالموصول وصلته هو مقول « ما قلت لهم » وهو مفرد دالّ على جُمل، فلذلك صحّ وقوعه منصوبا بفعل القول .

و «أنْ» مفسّرة « أمرتني » لأنّ الأمر فيه معنى القول دون حروفه وجملة « اعبدوا الله ربّي وربّكم » تفسيرية لـ«أمرتني ».واختير «أمرتني » على (قلت لى) مبالغة في الأدب. ولمّا كان « أمرتني » متضمّنا معنى القول كانت جملة « اعبدوا الله ربّي وربّكم» هي المأمورُ بأن يبلّغه لهم فالله قال له: قل لهم اعبدوا الله ربّي وربّكم. فعلى هذا يكون «ربّي وربّكم» من مقول الله تعالى لأنّه أمره بأن يقول هذه العبارة ولكن لما عبّر عن ذلك بفعل «أمرتني به» صح تفسيره بحرف (أن) التفسيرية فالذي قاله عيسى هو عين اللفظ الذي أمره الله بأن يقوله. فلا حاجة الى ما تكلّف به في الكشّاف على أنّ صاحب الانتصاف جوّز وجها آخر وهو أن يكون التفسير جرى على حكاية القول المأمور به بالمعنى، فيكون الله تعالى قال له: قل لهم أن يعبدوا ربّك وربّهم . فلمّا حكاه عيسى قال: اعبدوا الله ربّي وربّكم آه . وهذا التوجيه هو الشائع بين أهل العلم حتى جعلوا الآية مثالا لحكاية القول بالمعنى . وأقول: هو استعمال فصيح. قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى « مكنّاهم في الارض ما لم نمكّن لكم » في سورة الأنعام إذا أخبرت أنّك قلت لغائب أو قيل له أو أمرت أن يقال له: فلك في فصيح كلام العرب أن تحكي الألفاظ المقولة بعينها ، فتجيء بلفظ المخاطبة،ولك أن تأتي بالمعنى في الألفاظ بذكر غائب دون مخاطبة آه . وعندي أنّه ضعيف في هذه الآية .

ثمّ تبرّأ من تبعتهم فقال « وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم»أي كنت مشاهدا لهم ورقيبا يمنعهم من أن يقولوا مثل هذه المقالة الشنعاء .

و« ما دمت » (ما) فيه ظرفية مصدرية، و(دام) تامّة لا تطلب منصوبا، و«فيهم» متعلّق بـ«دمتُ»،أي بينهم، وليس خبرا لـ(دام) على الأظهر،لأنّ (دام) التي تطلب خبرا هي التي يراد منها الاستمرار على فعل معيّن هو مضمون خبرها ، أمّا هي هنا فهي بمعنى البقاء ، أي ما بقيت فيهم، أي ما بقيت في الدنيا .

ولذلك فرّع عنه قوله «فلمّا توفّيتني كنتَ أنتَ الرقيبَ عليهم»، أي فلمّا قضيت بوفاتي، لأنّ مباشر الوفاة هو ملك الموت. والوفاة الموت، وتوفّاه الله أماته، أي قضى به وتوفّاه ملك الموت قبض روحه وأماته .

وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « إنّي متوفّيك » في سورة آل عمران .

والمعنى: أنّك لمّا توفّيتني قد صارت الوفاة حائلا بيني وبينهم فلم يكن لي أن أنكر عليهم ضلالهم ، ولذلك قال « كنتَ أنتَ الرقيب عليهم »، فجاء بضمير الفصل الدّال على القصر ، أي كنت أنتَ الرقيب لا أنا إذ لم يبق بيني وبين الدنيا اتّصال. والمعنى أنّك تعلم أمرهم وترسل اليهم من يهديهم متى شئت. وقد أرسل اليهم محمدا ــ صلى الله عليه وسلم ــ وهداهم بكلّ وجوه الاهتداء . وأقصى وجوه الاهتداء إبلاغهم ما سيكون في شأنهم يوم القيامة .

وقوله « وأنت على كلّ شيء شهيد » تذييل، والواو اعتراضية إذ ليس معطوفا على ما تقدّم لئلاّ يكون في حكم جواب «لمّا» .

وقوله « إن تعذّبهم فإنّهم عبادك وإن تغفر لهم فإنّك أنت العزيز الحكيم » فوّض أمرهم الى الله فهو أعلم بما يجازيهم به لأنّ المقام مقام إمساك عن إبداء رغبة لشدّة هول ذلك اليوم، وغاية ما عرّض به عيسى أنه جوّز المغفرة لهم رحمة منه بهم .

وقوله « فإنّك أنت العزيز الحكيم» ذكر العزيز كناية عن كونه يغفر عن مقدرة، وذكر الحكيم لمناسبته للتفويض ، أي المحكِم للأمور العالم بما يليق بهم .

﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَـٰذَا يَوْمَ يَنفَعُ ٱلصَّـٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّـٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ ١١٩

جواب عن قول عيسى ، فلذلك فصلت الجملة على طريقة الحوار .

والإشارة الى يوم القيامة وهو حاضر حين تجري هذه المقاولة .

وجملة «ينفع الصادقين صدقهم» مضاف اليها «يوم»، أي هذا يوم نفْع الصدق. وقد قرأ غير نافع من العشرة « يومُ » – مضموما ضمّة رفع – لأنّه خبرُ « هذا » . وقرأه نافع – مفتوحا – على أنّه مبني على الفتح لإضافته الى الجملة الفعلية . وإضافة اسم الزمان الى الجملة الفعلية تسوّغ بناءه على الفتح ، فإن كانت ماضوية فالبناء أكثر ، كقول النابغة :

على حينَ عاتبتُ المشيبَ على الصّبا

وإن كانت مضارعية فالبناء والإعراب جائزان كما في هذه الآية، وهو التحقيق. وإضافة الظرف الى الجملة تقتضي أنّ مضمونها يحصل فيه، فنفع الصدق أصحابه حاصل يومئذ . وعموم الصادقين يشمل الصدق الصادر في ذلك اليوم والصادر في الدنيا، فنفع كليهما يظهر يومئذ، فأمّا نفع الصادر في الدنيا فهو حصول ثوابه، وأمّا نفع الصادر في الآخرة كصدق المسيح فيما قاله فهو برضى الله عن الصادق أو تجنّب غضبه على الذي يكذّبه فلا حيرة في معنى الآية .

والمراد بـ«الصادقين» الذين كان الصدق شعارهم لم يعدلوا عنه . ومن أوّل مراتب الصدق صدق الاعتقاد بأن لا يعتقدوا ما هو مخالف لما في نفس الأمر ممّا قامَ عليه الدليل العقلي أو الشرعي . قال الله تعالى «يأيها الذين آمنوا اتّقوا الله وكونوا مع الصادقين » .

ومعنى نفع الصدق صاحبه في ذلك اليوم أنّ ذلك اليوم يوم الحقّ فالصادق ينتفع فيه بصدقه، لأنّ الصدق حسن فلا يكون له في الحقّ إلاّ الأثر الحسن، بخلاف الحال في عالم الدنيا عالم حصول الحقّ والباطل فإنّ الحقّ قد يجرّ ضرّا لصاحبه بتحريف الناس للحقائق، أو بمؤاخذته على ما أخبر به بحيث لو لم يخبر به لما اطّلع عليه أحد . وأمّا ما يترتّب عليه من الثواب في الآخرة فذلك من النفع الحاصل في يوم القيامة. وقد ابتلي كعب بن مالك – رضي الله عنه – في الصدق ثم رأى حُسن مغبّته في الدنيا.

ومعنى نفع الصدق أنّه إن كان الخبر عن أمر حسن ارتكبه المخبر فالصدق حسن والمخبَر عنه حسن فيكون نفعا محضا وعليه جزاءان، كما في قول عيسى « سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحقّ » الى آخره ، وإن كان الخبر عن أمر قبيح فإنّ الصدق لا يزيد المخبر عنه قبحا لأنّه قد حصل قبيحا سواء أخبر عنه أم لم يخبر ، وكان لقبحه مستحقّا أثرا قبيحا مثله. وينفع الصدق صاحبه مرتكب ذلك القبيح فيناله جزاء الصدق فيخفّ عنه بعض العقاب بما ازداد من وسائل الإحسان اليه .

وجملة « لهم جنات » مبيّنة لجملة « ينفع » باعتبار أنّها أكمل أحوال نفع الصدق . وجملة « تجري من تحتها الأنهار» صفة لـ«جنّات» و«خالدين» حال . وكذلك جملة « رضي الله عنهم ورضوا عنه » .

ومعنى «رضوا عنه» المسرة الكاملة بما جازاهم به من الجنّة ورضوانه. وأصل الرضا أنّه ضدّ الغضب، فهو المحبّة وأثرها من الإكرام والإحسان. فرضى الله مستعمل في إكرامه وإحسانه مثل محبّته في قوله «يحبّهم». ورضى الخلق عن الله هو محبّته وحصول ما أمّلوه منه بحيث لا يبقى في نفوسهم متطلّع .

واسم الإشارة في قوله «ذلك» لتعظيم المشار إليه، وهو الجنّات والرضوان .

﴿ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ 120 ﴾

تذييل مؤذن بانتهاء الكلام، لأنّ هذه الجملة جمعت عبودية كلّ الموجودات لله تعالى، فناسبت ما تقدّم من الردّ على النصارى ، وتضمّنت أنّ جميعها في تصرّفه تعالى فناسبت ما تقدّم من جزاء الصادقين . وفيها معنى التفويض لله تعالى في كلّ ما ينزل، فآذنت بانتهاء نزول القرآن على القول بأنّ سورة المائدة آخر ما نزل، وباقتراب وفاة رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لما في الآية من معنى التسليم لله وأنّه الفعّال لما يريد.

وتقديم المجرور باللام مفيد للقصر أي له لا لغيره .

وجيء بالموصول (ما) في قوله «وما فيهن دون (من) لأنّ (ما) هي الأصل في الموصول المبهم فلم يعتبر تغليب العقلاء، وتقديم المجرور بـ«على» في قوله « على كلّ شيء قدير » للرعاية على الفاصلة المبنيّة على حرفين بينهما حرف مدّ. « وما فيهنّ » عطف على «ملك أي لله ما في السماوات والارض، كما في سورة البقرة « لله ما في السماوات وما في الارض» فيفيد قصرها على كونها لله لا لغيره. وليس معطوفا على السماوات والارض إذ لا يحسن أن يقال : لله مُلك ما في السماوات والارض لأنّ الملك يضاف الى الأقطار والآفاق والأماكن كما حكى الله تعالى «أليس لي مُلك مصر». ويضاف الى صاحب الملك كما في قوله «على ملك سليمان». ويقال: في مدّة مُلك الأشوريين أو الرومان .

سورة الأنعام

ليس لهذه السورة إلاّ هذا الاسمُ من عهد رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ. روى الطبراني بسنده الى عبد الله بن عمر : قال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ: نزلت عليّ سورة الأنعام جملة واحدة وشيّعها سبعون ألفا من الملائكة لهم زجل بالتسبيح والتحميد. وورد عن عمر بن الخطاب، وابن عباس، وابن مسعود، وأنس ابن مالك، وجابر بن عبد الله، وأسماء بنت يزيد بن السّكن، تسميتها فى كلامهم سورة الأنعام. وكذلك ثبتت تسميتها فى المصاحف وكتب التفسير والسنّة.

وسمّيت سورةَ الأنعام لما تكرّر فيها من ذكر لفظ الأنعام ستّ مرات من قوله : «وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا ــ الى قوله ــ إذ وصّاكم الله بهذا ».

وهى مكيّة بالاتّفاق فعن ابن عبّاس: أنّها نزلت بمكّة ليلا جملة واحدة، كما رواه عنه عطاء، وعكرمة، والعوفي، وهو الموافق لحديث ابن عمر عن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ المتقدّم آنفا. وروي أنّ قوله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي » الآية نزل فى مدة حياة أبى طالب، أى قبل سنة عشر من البعثة، فإذا صحّ كان ضابطا لسنة نزول هذه السورة . وروى الكلبى عن ابن عباس: أنّ ستّ آيات منها نزلت بالمدينة، ثلاثا من قوله «وما قدروا لله حقّ قدره» الى منتهى ثلاث آيات، وثلاثا من قوله « قل تعالوا أتل حرّم ربّكم عليكم ــ الى قوله ــ ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذّكّرون ». وعن أبي جحيفة أنّ آية «ولو أنّنا نزّلنا إليهم الملائكة» مدنية.

وقيل نزلت آية « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا أو قال أوحي اليّ » الآية بالمدينة، بناء على ما ذكر من سبب نزولها الآتي. وقيل : نزلت آية « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه » الآية، وآية « فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به» الآية، كلتاهما بالمدينة بناء على ما ذكر من أسباب نزولهما كما سيأتي. وقال ابن العربى فى أحكام القرآن عند قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحي الي محرّما » الآية أنّها فى قول الأكثر

نزلت يوم نزول قوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم» الآية، أي سنة عشر، فتكون هذه الآيات مستثناة من مكية السورة ألحقت بها. وقال ابن عطية في تفسير قوله تعالى «وما قدروا الله حقّ قدره» الآية من هذه السورة : إن النّقّاش حكى أنّ سورة الأنعام كلّها مدنيّة. ولكن قال ابن الحصّار : لا يصحّ نقل في شيء نزل من الأنعام في المدينة. وهذا هو الأظهر وهو الذي رواه أبو عبيد، والبيهقي، وابن مردويه، والطبراني، عن ابن عبّاس؛ وأبو الشيخ عن أبيّ بن كعب.

وعن ابن عبّاس أنّها نزلت بمكّة جملة واحدة ودعا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الكُتّاب فكتبوها من ليلتهم.

وروى سفيان الثوري، وشريك عن أسماء بنت يزيد الأنصارية : نزلت سورة الأنعام على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – جملة وهو في مسير وأنا آخذة بزمام ناقته إن كادت من ثقلها لتكْسِر عظام الناقة. ولم يعيّنوا هذا المسير ولا زمنه غير أنّ أسماء هذه لا يعرف لها مجيء الى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قبل هجرته ولا هي معدودة فيمن بايع في العقبة الثانية حتى يقال : إنها لقيته قبل الهجرة، وإنّما المعدودة أسماء بنت عمرو بن عدي. فحالُ هذا الحديث غير بيّن. ولعلّه التبس فيه قراءة السورة في ذلك السفر بأنّها نزلت حينئذ.

قالوا : ولم تنزل من السور الطوال سورة جملة واحدة غيرها. وقد وقع مثل ذلك في رواية شريك عن أسماء بنت يزيد كما علمته آنفا، فلعلّ حكمة إنزالها جملة واحدة قطعُ تعلّل المشركين في قولهم «لولا نُزّل عليه القرآن جملة واحدة». توهّما منهم أنّ تنجيم نزوله يناكد كونه كتابا، فأنزل الله سورة الأنعام. وهي في مقدار كتاب من كتبهم التي يعرفونها كالإنجيل والزبور، ليعلموا أنّ الله قادر على ذلك، إلاّ أنّ حكمة تنجيم النزول أولى بالمراعاة. وأيضا ليحصل الإعجاز بمختلف أساليب الكلام من قصر وطول وتوسّط، فإنّ طول الكلام قد يقتضيه المقام، كما قال قيس بن خارجة يفخر بما عنده من الفضائل : وخطبةٌ من لدُن تطْلُعُ الشمس الى أن تغرب الخ »..

وقال أبو دؤاد بن جرير الأيادى يمدح خطباء إياد :

يـرمـون بالخطب الطوال وتـارة وحْيُ الملاحظ خيفـة الـرقبـاء

واعلم أنّ نزول هذه السورة جملة واحدة على الصحيح لا يناكد ما يذكر لبعض آياتها من أسباب نزولها، لأنّ أسباب نزول تلك الآيات إن كان لحوادث قبل الهجرة فقد تتجمّع أسباب كثيرة في مدة قصيرة قبل نزول هذه السورة، فيكون نزول تلك الآيات مسبّبا على تلك الحوادث، وإن كان بعد الهجرة جاز أن تكون تلك الآيات مدنيّة ألحقت بسورة الأنعام لمناسبات. على أنّ أسباب النزول لا يلزم أن تكون مقارنة لنزول آيات أحكامها فقد يقع السبب ويتأخّر تشريع حكمه.

وعلى القول الأصحّ أنّها مكيّة فقد عدّت هذه السورة الخامسة والخمسين في عدّ نزول السور. نزلت بعد سورة الحجر وقبل سورة الصافات.

وعدد آياتها مائة وسبع وستّون في العدد المدني والمكّي، ومائة وخمس وستّون في العدد الكوفي، ومائةوأربع وستون في الشامي والبصري .

أغـراض هـذه السـوة

ابتدأت بإشعار الناس بأن حقّ الحمد ليس إلاّ لله لأنّه مبدع العوالم جواهر وأعراضا فعلم أنّه المتفرّد بالإلهية. وإبطال تأثير الشركاء من الأصنام والجنّ باثبات أنّه المتفرّد بخلق العالم جواهره وأعراضه، وخلق الانسان ونظام حياته وموته بحكمته تعالى وعلمه، ولا تملك آلهتهم تصرّفا ولا علمـا.

وتنزيهُ الله عن الولـد والصاحبة. قال أبو إسحاق الإسفرائيني في سورة الأنعام كلّ قواعد التوحيد.

وموعظة المعْرضين عن آيات القرآن والمكذّبين بالدين الحقّ، وتهديدهم بأن يحلّ بهم ما حلّ بالقرون المكذّبين من قبلهم والكافرين بنعم الله تعالى، وأنّهم ما يضرّون بالإنكار إلاّ أنفسهم .

ووعيدهم بما سيلقون عند نزع أرواحهم، ثم عند البعث .

وتسفيه المشركين فيما اقترحوه على النبيء – صلى الله عليه وسلم – من طلب إظهار الخوارق تهكّما .

وإبطال اعتقادهم أنّ الله لقّنهم على عقيدة الإشراك قصدا منهم لإفحام الرسول – صلى الله عليه وسلم – و بيان حقيقة مشيئة الله .

وإثبات صدق القرآن بأنّ أهل الكتاب يعرفون أنّه الحقّ.

والإنحاء على المشركين تكذيبهم بالبعث، وتحقيق أنّه واقع، وأنّهم يشهدون بعده العذاب ، وتتبرّأ منهم آلهتهم التى عبدوها، وسيندمون على ذلك، كما أنّها لا تغني عنهم شيئا فى الحياة الدنيا، فإنّهم لا يدعون إلاّ الله عند النوائب .

وتثبيت النبىء – صلى الله عليه وسلم – وأنّه لا يؤاخذ بإعراض قومه، وأمرُه بالإعراض عنهم .

وبيان حكمة إرسال الله الرسل ، وأنّها الإنذار والتبشير وليست وظيفة الرسل إخبار الناس بما يتطلّبون علمه من المغيّبات .

وأنّ تفاضل الناس بالتقوى والانتساب الى دين الله.

وإبطال ما شرعه أهل الشرك من شرائع الضلال .

وبيان أنّ التقوى الحقّ ليست مجرّد حرمان النفس من الطيّبات بل هي حرمان النفس من الشهوات التى تحول بين النفس وبين الكمال والتزكية .

وضرب المثل للنبيء مع قومه بمثل إبراهيم مع أبيه وقومه؛وكان الأنبياء والرسل على ذلك المثل من تقدّم منهم ومن تأخّر.

والمنّة على الأمّة بما أنزل الله من القرآن هدى لهم كما أنزل الكتاب على موسى،وبأن جعلها الله خاتمة الأمم الصالحة.

وبيان فضيلة القرآن ودين الاسلام وما منح الله لأهله من مضاعفة الحسنات.

وتخلّلت ذلك قوارع للمشركين، وتنويه بالمؤمنين ، وامتنان بنعم اشتملت عليها مخلوقات الله، وذكر مفاتح الغيب .

قال فخر الدّين : قال الأصوليّون (أي علماء أصول الدين) : السبب في إنزالها دفعة واحدة أنّها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوءة والمعاد وإبطال مذاهب المعطّلين والملحدين فإنزال ما يدلّ على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله على قدر حاجاتهم وبحسب الحوادث، وأمّا ما يدلّ على علم الأصول فقد أنزله الله جملة واحدة.

وهي أجمع سور القرآن لأحوال العرب في الجاهلية، وأشدّها مقارعة جدال لهم واحتجاج على سفاهة أحوالهم من قوله « وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا »، وفيما حرّموه على أنفسهم ممّا رزقهم الله.

وفي صحيح البخاري أنّ ابن عبّاس قال: إذا سرّك أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما فوق الثلاثين ومائة من سورة الأنعام « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلّوا وما كانوا مهتدين » .

ووردت في فضل سورة الأنعام وفضل آيات منها روايات كثيرة عن النبيء — صلى الله عليه وسلم — عن ابن مسعود، وابن عمر، وجابر بن عبد الله ، وأنس بن مالك، وابن عبّاس، وأسماء بنت يزيد.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾

جملة « الحمد لله » تفيد استحقاق الله تعالى الحمد وحده دون غيره لأنّها تدلّ على الحصر . واللام لتعريف الجنس، فدلّت على انحصار استحقاق هذا الجنس لله تعالى. وقد تقدّم بيان ذلك مستوفى في أول سورة الفاتحة.

ثم إنّ جملة «الحمد لله» هنا خبر لفظا ومعنى إذ ليس هنا ما يصرف الى قصد إنشاء الحمد بخلاف ما في سورة الفاتحة لأنّه عقّب بقوله «إيّاك نعبد» الى آخر السورة، فمن جوّز في هذه أن تكون إنشاء معنى لم يُجد التأمّل.

فالمعنى هنا أنّ الحمد كلّه لا يستحقّه إلاّ الله، وهذا قصر إضافي للردّ على المشركين الذين حمدوا الأصنام على ما تخيّلوه من إسدائها اليهم نعما ونصرا وتفريج كربات، فقد قال أبو سفيان حين انتصر هو وفريقه يوم أحُد: اعلُ هُبل لنا العُزّى ولا عُزّى لكم. ويجوز أن يكون قصرا حقيقيا على معنى الكمال وأنّ حمد غيره تعالى من المنعمين تسامح لأنّه في الحقيقة واسطة صوريّة لجريان نعمة الله على يديه. والمقصود هو هو، وهو الردّ على المشركين، لأنّ الأصنام لا تستحقّ الحمد الصوري بله الحقيقي كما قال إبراهيم — عليه السلام — «لمَ تعبُدُ ما لا يسمع ولا يُبْصر ولا يُغْني عنك شيئا». ولذلك عقّبت جملة الحمد على عظيم خلق الله تعالى بجملة « ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون ».

والموصول، في محلّ الصفة لاسم الجلالة، أفاد مع صلته التذكير بعظيم صفة الخلق الذي عمّ السماوات والارض وما فيهنّ من الجواهر والأعراض. وذلك أوجز لفظ في استحضار عظمة قدرة الله تعالى. وليس في التعريف بالموصولية هنا إيذان بتعليل الجملة التي ذكرت قبله، إذ ليست الجملة إنشائية كما علمت. والجملة الخبرية لا تعلّل، لأنّ الخبر حكاية ما في الواقع فلا حاجة لتعليله. فالمقصود من الأوصاف التمهيد لقوله بعدُ « ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون ».

وجمع «السماوات» لأنّها عوالم كثيرة، إذ كلّ كوكب منها عالم مستقلّ عن غيره، ومنها الكواكب السبعة المشهورة المعبّر عنها في القرآن بالسماوات السبع فيما نرى. وأفرد الارض لأنّها عالم واحد، ولذلك لم يجيء لفظ الارض في القرآن جمعا.

وقوله « وجعل الظلمات والنور » أشار في الكشاف أنّ (جعلَ) إذا تعدّى الى مفعول واحد فهو بمعنى أحدث وأنشأ فيقارب مرادفة معنى (خلق). والفرق بينه وبين (خلق) ؛ فإنّ في الخلق ملاحظة معنى التقدير ، وفي الجعل ملاحظة معنى الانتساب، يعني كون المجعول مخلوقا لأجل غيره أو منتسبا الى غيره، فيعرف المنتسب اليه بمعونة المقام. فالظلمات والنور لمّا كانا عرضين كان خلقهما تكوينا لتكييف موجودات السماوات والارض بهما. ويعرف ذلك بذكر «الظلمات والنور» عقب ذكر «السماوات والارض»، وباختيار لفظ الخلق للسماوات والارض، ولفظ الجعل للظلمات

والنور، ومنه قوله تعالى «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها» فإنّ الزوج وهو الأنثى مراعى في إيجاده أن يكون تكملة لخلق الذكر، ولذلك عقّبه بقوله « ليسكن إليها» والخلق أعمّ في الإطلاق ولذلك قال تعالى في آية أخرى «يأيها النّاس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » لأنّ كلّ تكوين لا يخلو من تقدير ونظام.

وخَصّ بالذكر من الجواهر والأعراض عرضين عظيمين ، وهما : الظلمات والنور فقال « وجعل الظلمات والنور » لاستواء جميع الناس فى إدراكهما والشعور بهما. وبذكر هذه الأمور الأربعة حصلت الإشارة الى جنسي المخلوقات من جواهر وأعراض. فالتفرقة بين فعل (خلق) وفعل (جعل) هنا معدود من فصاحة الكلمات. وإنّ لكلّ كلمة مع صاحبتها مقاما، وهو ما يسمّى فى عرف الأدباء برشاقة الكلمة ففعل (خلق) ألْيق بإيجاد الذوات، وفعل (جعل) أليق بإيجاد أعراض الذوات وأحوالها ونظامها.

والاقتصار في ذكر المخلوقات على هذه الأربعة تعريض بإبطال عقائد كفار العرب فإنّهم بين مشركين وصابئة ومجوس ونصارى، وكلّهم قد أثبتوا آلهة غير الله؛ فالمشركون أثبتوا آلهة من الارض ، والصابئة أثبتوا آلهة من الكواكب السماوية، والنصارى أثبتوا إلهية عيسى أو عيسى ومريم وهما من الموجودات الأرضية ، والمجوس وهم المانوية ألّهوا النور والظلمة ، فالنور إلـه الخير والظلمة إله الشرّ عندهم .

فأخبرهم الله تعالى أنّه خالق السماوات والارض، أي بما فيهن ، وخالق الظلمات والنور.

ثم إنّ فى إيثار الظلمات والنور بالذكر دون غيرهما من الأعراض إيماء وتعريضا بحاليْ المخاطبين بالآية من كفر فريق وإيمان فريق، فإنّ الكفر يشبه الظلمة لأنّه انغماس في جهالة وحيرة، والإيمان يشبه النور لأنّه استبانة الهدى والحقّ. قال تعالى« يخرجهم من الظلمات الى النور». وقدّم ذكر الظلمات مراعاة للترتّب في الوجود لأنّ الظلمة سابقة النور، فإنّ النور حصل بعد خلق الذوات المضيئة، وكانت الظلمة عامّة. وإنمّا جُمع «الظلمات» وأفرد «النور »اتّباعا للاستعمال، لأنّ لفظ (الظلمات) بالجمع أخفّ، ولفظ (النور) بالإفراد أخفّ، ولذلك لم يرد لفظ (الظلمات) فى القرآن إلاّ جمعا

ولم يرد لفظ (النور) إلاّ مفردا. وهما معا دالاّن على الجنس، والتعريف الجنسي يستوي فيه المفرد والجمع فلم يبق للاختلاف سبب لاتّباع الاستعمال ، خلافا لما في الكشّاف.

﴿ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [1]

عُطفت جملة «ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون» على جملة « الحمد لله الذي خلق السماوات». فـ«ثم» للتراخي الرتبي الدالّ على أنّ ما بعدها يتضمّن معنى من نوع ما قبله ، وهو أهمّ في بابه . وذلك شأن (ثم) إذا وردت عاطفة جملة على أخرى، فإنّ عدول المشركين عن عبادة الله مع علمهم بأنّه خالق الأشياء أمر غريب فيهم أعجب من علمهم بذلك .

والحجّة ناهضة على الذين كفروا لأنّ جميعهم عدا المانوية يعترفون بأنّ الله هو الخالق والمدبّر للكون، ولذلك قال الله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون ».

والخبر مستعمل في التعجيب على وجه الكناية بقرينة موقع «ثم» ودلالة المضارع على التجدّد، فالتعجيب من شأن المشركين ظاهر وأمّا المانوية فالتعجيب من شأنهم في أنّهم لم يهتدوا الى الخالق وعبدوا بعض مخلوقاته. فالمراد بـ«الذين كفروا» كلّ من كفر بإثبات إله غير الله تعالى سواء في ذلك من جعل له شريكا مثل مشركي العرب والصابئة ومن خصّ غير الله بالإلهية كالمانوية. وهذا المراد دلّت عليه القرينة وإن كان غالب عرف القرآن إطلاق الذين كفروا على المشركين.

ومعنى «يعدلون» يُسوّون. والعدل: التسويّة. تقول : عدلت فلانا بفلان، إذا سوّيته به، كما تقدّم في قوله «أو عدْل ذلك صياما»، فقوله «بربّهم» متعلّق بـ«يعدلون» ولا يصحّ تعليقه بـ«الذين كفروا» لعدم الحاجة الى ذلك .

وحذف مفعول «يعدلون»، أي يعدلون بربّهم غيره وقد علم كلّ فريق ماذا عدل بالله. والمراد يعدلونه بالله في الإلهيّة، وإن كان بعضهم يعترف بأنّ الله أعظم كما كان

مشركو العرب يقولون : لَبَّيك لا شريك لك إلاّ شريكا هو لك تملكه وما ملك . وكما قالت الصابئة في الأرواح، والنصارى في الابن والروح القدس.

ومعنى التعجيب عامّ في أحوال الذين ادّعوا الإلهيّة لغير الله تعالى سواء فيهم من كان أهلا للاستدلال والنظر في خلق السماوات والارض ومن لم يكن أهلا لذلك، لأنّ محلّ التعجيب أنّه يخلقهم ويخلق معبوداتهم فلا يهتدون اليه بل ويختلقون إلهيّة غيره. ومعلوم أنّ التعجيب من شأنهم متفاوت على حسب تفاوت كفرهم وضلالهم.

﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ 2 ﴾

استئناف لغرض آخر للتعجيب من حال المشركين إذ أنكروا البعث، فإنّه ذكّرهم ابتداء بخلق السماوات والارض، وعجّب من حالهم في تسويتهم ما لم يخلق السماوات ولا الأرض بالله تعالى في الإلهيّة. ثم ذكّرهم بخلقهم الأول، وعجّب من حالهم كيف جمعوا بين الاعتراف بأنّ الله هو خالقهم الخلق الأول فكيف يمترون في الخلق الثاني.

وأتي بضمير (هو) في قوله « هو الذي خلقكم » ليحصل تعريف المسند والمسند اليه معا ، فتفيد الجملة القصر في ركني الإسناد وفي متعلّقها، أي هو خالقكم لا غيره ، من طين لا من غيره، وهو الذي قضى أجلا وعنده أجل مسمّى فينسحب حكم القصر على المعطوف على المقصور. والحال الذي اقتضى القصر هو حال إنكارهم البعث لأنّهم لمّا أنكروه وهو الخلق الثاني نزّلوا منزلة من أنكر الخلق الاول إذ لا فرق بين الخلقين بل الإعادة في متعارف الصانعين أيسرُ كما قال تعالى « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » وقال « أفعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد ». والقصر أفاد نفي جميع هذه التكوينات عن غير الله من أصنامهم، فهو كقوله « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء » .

والخطاب في قوله «خلقكم » موجّه الى الذين كفروا، ففيه التفات من الغيبة الى الخطاب لقصد التوبيخ.

وذكر مادّة ما منه الخلق بقوله «من طين» لإظهار فساد استدلالهم على إنكار الخلق الثاني، لأنّهم استبعدوا أن يعاد خلق الانسان بعد أن صار ترابا . وتكرّرت حكاية ذلك عنهم في القرآن، فقد اعترفوا بأنّهم يصيرون ترابا بعد الموت، وهم يعترفون بأنّهم خلقوا من تراب، لأنّ ذلك مقرّر بين الناس في سائر العصور، فاستدلّوا على إنكار البعث بما هو جدير بأن يكون استدلالا على إمكان البعث، لأنّ مصيرهم الى تراب يقرّب إعادة خلقهم، إذ صاروا الى مادة الخلق الاوّل، فلذلك قال الله هنا « هو الذي خلقكم من طين » وقال في آيات الاعتبار بعجيب تكوينه «إنّا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج»، وأمثال ذلك.

وهذا القدح في استدلالهم يسمّى في اصطلاح علم الجدل القولَ بالموجَب، والمنبّهُ عليه من خطأ استدلالهم يسمّى فساد الوضع.

ومعنى «خلقكم من طين» أنّه خلق أصل النّاس وهو البشر الاوّل من طين، فكان كلّ البشر راجعا الى الخلق من الطين، فلذلك قال «خلقكم من طين». وقال في موضع آخر « إنّا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج » أي الانسان المتناسل من أصل البشر.

و«ثـم» للترتيب والمهلة عاطفة فعل «قضى» على فعل «خلق» فهو عطف فعل على فعل وليس عطف جملة على جملة. والمهلة هنا باعتبار التوزيع، أي خلق كلّ فرد من البشر ثم قضى له أجله، أي استوفاه له، ف«قضى» هنا ليس بمعنى (قدّر) لأنّ تقدير الأجل مقارن للخلق أوسابق له وليس متأخّرا عنه ولكن «قضى» هنا بمعنى (أوفى) أجل كلّ مخلوق كقوله « فلمّا قضينا عليه الموت » ، أي أمتناه . ولك أن تجعل (ثم) للتراخي الرتبي .

وإنّما اختير هنا ما يدلّ على تنهية أجل كلّ مخلوق من طين دون أن يقال : الى أجل، لأنّ دلالة تنهية الأجل على إمكان الخلق الثاني، وهو البعث، أوضح من دلالة تقدير الأجل، لأنّ التقدير خفي والذي يعرفه الناس هو انتهاء أجل الحياة، ولأنّ انتهاء أجل الحياة مقدمة للحياة الثانية. .

وجملة «وأجل مسمّى عنده» معترضة بين جملة «ثم قضى أجلا». وجملة «ثم أنتم تمترون». وفائدة هذا الاعتراض إعلام الخلق بأنّ الله عالم آجال الناس ردّا على

قول المشركين «ما يهلكنا إلاّ الدهر.»

وقد خولفت كثرة الاستعمال فى تقديم الخبر الظرف على كلّ مبتدأ نكرة موصوفة، نحو قوله تعالى « ولي نعجة واحدة »، حتّى قال صاحب الكشاف : إنّه الكلام السائر، فلم يقدّم الظرف في هذه الآية لإظهار الاهتمام بالمسند إليه حيث خولف الاستعمال الغالب من تأخيره فصار بهذا التقديم تنكيره مفيدا لمعنى التعظيم، أي وأجل عظيم مسمّى عنده.

ومعنى «مسمّى» معيّن، لأنّ أصل السمة العلامة التي يتعيّن بها المعلّم. والتعيين هنا تعيين الحدّ والوقت.

والعندية فى قوله «عنده» عندية العلم، أي معلوم له دون غيره. فالمراد بقوله « وأجل مسمّى » أجل بعث الناس الى الحشر، فإنّ إعادة النّكرة بعد نكرة يفيد أنّ الثانيّة غير الأولى، فصار : المعنى ثم قضى لكم أجلين : أجلا تعرفون مدّته بموت صاحبه، وأجلا معيّن المدّة في علم الله. فالمراد بالأجل الأول عمر كلّ إنسان، فإنّه يعلمه الناس عند موت صاحبه، فيقولون : عاش كذا وكذا سنة، وهو وإن كان علمه لا يتحقّق إلاّ عند انتهائه فما هو إلاّ علم حاصل لكثير من النّاس بالمقايسة. والأجل المعلوم وإن كان قد انتهى فإنّه في الأصل أجل ممتدّ.

والمراد بالأجل الثاني ما بين موت كلّ أحد وبين يوم البعث الذي يبعث فيه جميع الناس، فإنّه لا يعلمه في الدنيا أحد ولا يعلمونه يوم القيامة، قال تعالى « ويوم نحشرهم كأن لم يلبثوا إلاّ ساعة من النهار يتعارفون بينهم»، وقال « ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ».

وقوله « ثم أنتم تمترون » عطفت على جملة « هو الذي خلقكم من طين » ، فحرف «ثم» للتراخي الرتبي كغالب وقوعها في عطف الجمل لانتقال من خبر إلى أعجب منه، كما تقدّم في قوله تعالى « ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون»، أي فالتعجيب حقيق ممّن يمترون في أمر البعث مع علمهم بالخلق الأول وبالموت.

والمخاطب بقوله «أنتم تمترُون» هم المشركون. وجيء بالمسند اليه ضميرا بارزاللتوبيخ.

والامتراء: الشكّ والتردّد في الأمر، وهو بوزن الافتعال، مشتقّ من المرية — بكسر الميم — اسم للشكّ، ولم يرد فعله إلاّ بزيادة التاء، ولم يسمع له فعل مجرّد.

وحذف متعلّق «تمترون» لظهوره من المقام، أي تمترون في إمكان البعث وإعادة الخلق. والذي دلّ على أنّ هذا هو المماري فيه قوله «خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمّى عنده» إذ لولا قصد التذكير بدليل إمكان البعث لما كان لذكر الخلق من الطين وذكر الأجل الأول والأجل الثاني مُرجّح للتخصيص بالذكر.

﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ۳ ﴾

عطف على قوله «هو الذي خلقكم من طين» أي، خلقكم ولم يهمل مراقبتكم، فهو يعلم أحوالكم كلّها.

فالضمير مبتدأ عائد الى اسم الجلالة من قوله «الحمد لله» وليس ضمير فصل إذ لا يقع ضمير الفصل بعد حرف العطف. وقوله «الله» خبر عن المبتدأ. وإذ كان المبتدأ ضميرا عائدا الى اسم الله لم يكن المقصود الإخبار بأنّ هذا الذي خلق وقضى هو الله إذ قد علم ذلك من معاد الضمائر، فتعيّن أن يكون المقصود من الإخبار عنه بأنّه الله معنى يفيده المقام، وذلك هو أن يكون كالنتيجة للأخبار الماضية ابتداء من قوله «الحمد لله الذي خلق» فنبّه على فساد اعتقاد الذين أثبتوا الإلهية لغير الله وحمدوا آلهتهم بأنّه خالق الأكوان وخالق الانسان ومعيده، ثم أعلن أنّه المنفرد بالإلهية في السماوات وفي الارض؛ إذ لا خالق غيره كما تقرّر آنفا، وإذ هو عالم السرّ والجهر، وغيرُه لا إحساس له فضلا عن العقل فضلا عن أن يكون عالما.

ولمّا كان اسم الجلالة معروفا عندهم لا يلتبس بغيره صار قوله «وهو الله» في معنى الموصوف بهذه الصفات هو صاحب هذا الاسم لا غيره.

وقوله «في السماوات وفي الارض» متعلّق بالكون المستفاد من جملة القصر، أو بما

في «الحمد لله» من معنى الإنفراد بالإلهية، كما يقول من يذكر جوادا ثم يقول : هو حاتم في العرب، وهذا لقصد التنصيص على أنّه لا يشاركه أحد في صفاته في الكائنات كلّها.

وقوله «يعلم سرّكم وجهركم» جملة مقرّرة لمعنى جملة «وهو الله» ولذلك فصلت، لأنّها تتنزّل منها منزلة التوكيد لأنّ انفراده بالإلهيّة في السماوات و في الارض ممّا يقتضي علمه بأحوال بعض الموجودات الارضية.

ولا يجوز تعليق « في السماوات وفي الارض » بالفعل في قوله « يعلم سرّكم» . لأنّ سرّ النّاس وجهرهم وكسبهم حاصل في الارض خاصّة دون السماوات، فمن قدّر ذلك فقد أخطأ خطأ خفيّـا.

وذِكر السرّ لأنّ علم السرّ دليل عموم العلم، وذكر الجهر لاستيعاب نوعي الأقوال. والمراد بـ«ما تكسبون» جميع الاعتقادات والأعمال من خير وشرّ فهو تعريض بالوعد والوعيد.

والخطاب لجميع السامعين ؛ فدخل فيه الكافرون، وهم المقصود الأول من هذا الخطاب ، لأنّه تعليم وإيقاظ بالنسبة إليهم وتذكير بالنسبة إلى المؤمنين .

﴿ وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَـٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُواْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ 4 ﴾

هذا انتقال الى كفران المشركين في تكذيبهم رسالة محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ بعد أن أقيمت عليهم الحجّة ببطلان كفرهم في أمر الشرك بالله فى الإلهيّة، وقد عطف لأنّ الأمرين من أحوال كفرهم ولأنّ الذي حملهم على تكذيب الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ هو دعوته إياهم الى التوحيد، فمن أجله نشأ النزاع بينهم وبينه فكذّبوه وسألوه الآيات على صدقه.

وضمائر جمع الغائبين مراد منها المشركون الذين هم بعض من شملته ضمائر الخطاب في الآية التي قبلها، ففي العدول عن الخطاب الى الغيبة بالنسبة اليهم التفات أوجبه تشهيرهم بهذا الحال الذميم، تنصيصا على ذلك، وإعراضا عن خطابهم،

وتمحيصا للخطاب للمؤمنين، وهو من أحسن الالتفات، لأنّ الالتفات يحسّنه أن يكون له مقتض زائد على نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب المرادُ منه تجديد نشاط السامع. وتكون الواو استئنافية وما بعدها كلاما مستأنفا ابتدائيا.

واستعمل المضارع في قوله « تأتيهم » للدلالة على التجدّد وإن كان هذا الإتيان ماضيا أيضا بقرينة المضي في قوله « إلاّ كانوا » .

والمراد بإتيانها بلوغها اليهم وتحدّيهم بها، فشبّه البلوغ بمجيء الجائي، كقول النابغة:

أتاني أبيت اللعن أنّك لمتني

وحذف ما يدلّ على الجانب المأتيّ منه لظهوره من قوله « من آيات ربّهم »، أي ما تأتيهم من عند ربّهم آية من آياته إلاّ كانوا عنها معرضين .

و«من» في قوله «من آية» لتأكيد النفي لقصد عموم أنواع الآيات التي أتت وتأتي. و«من» التي في قوله «من آيات ربّهم» تبعيضية. والمراد بقوله «من آية» كلّ دلالة تدلّ على انفراد الله تعالى بالإلهية. من ذلك آيات القرآن التي لإعجازها لهم كانت دلائل على صدق الرسول – صلى الله عليه وسلم – فيما أخبر به من الوحدانية. وكذلك معجزات الرسول – عليه الصلاة والسلام – مثل انشقاق القمر . وتقدّم معنى الآية عند قوله تعالى « والذين كفروا وكذّبوا بآياتنا » في سورة البقرة.



وإضافة الربّ الى ضمير «هم» لقصد التسجيل عليهم بالعقوق لحقّ العبودية، لأنّ من حقّ العبد أن يُقبل على ما يأتيه من ربّه وعلى من يأتيه يقول له : إنّي مُرسل اليك من ربّك، ثمّ يتأمّل وينظر، وليس من حقّه أن يعرض عن ذلك إذ لعلّه يعرض عمّا إن تأمّله علم أنّه من عند ربّه.

والاستثناء مفرّغ من أحوال محذوفة.

وجملة «كانوا عنها معرضين» في موضع الحال. واختير الإتيان في خبر كان بصيغة اسم الفاعل للدلالة على أنّ هذا الإعراض متحقّق من دلالة فعل الكون، ومتجدّد من دلالة صيغة اسم الفاعل لأنّ المشتقّات في قوة الفعل المضارع. والاستثناء دلّ على أنّهم لم يكن لهم حال إلاّ الإعراض.

وإنّما ينشأ الإعراض عن اعتقاد عدم جدوى النظر والتأمّل، فهو دليل على أنّ المعرض مكذّب للمخبِر المعرِض عن سماعه.

وأصل الإعراض صرف الوجه عن النظر في الشيء. وهو هنا مجاز في إباء المعرفة، فيشمل المعنى الحقيقي بالنسبة الى الآيات المبصرات كانشقاق القمر، ويشمل ترك الاستماع للقرآن، ويشمل المكابرة عن الاعتراف بإعجازه وكونه حقّا بالنسبة للذين يستمعون القرآن ويكابرونـه، كما يجيء في قوله « ومنهم من يستمع اليك ». وتقديم المجرور للرعاية على الفاصلة.

﴿ فَقَدْ كَذَّبُواْ بِالْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنۢبَـٰٓؤُاْ مَا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۝ ﴾

الفاء فصيحة على الأظهر أفصحت عن كلام مقدّر نشأ عن قوله « إلاّ كانوا عنها معرضين»، أي إذا تقرّر هذا الإعراض ثبت أنّهم كذّبوا بالحقّ لمّا جاءهم من عند الله، فإنّ الإعراض علامة على التكذيب، كما قدّمته آنفا، فما بعد فاء الفصيحة هو الجزاء. ومعناه أنّ من المعلوم للأمم سوء عواقب الذين كذّبوا بالحقّ الآتي من عند الله فلمّا تقرّر في الآية السابقة أنّهم أعرضوا عن آيات الله فقد ثبت أنّهم كذّبوا بالحقّ الوارد من الله، ولذلك فرّع عليه قوله « فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون» تأكيدا لوعد المؤمنين بالنصر وإظهارِ الاسلام على الدين كلّه وإنذارا للمشركين بأن سيحلّ بهم ما حلّ بالأمم الذين كذّبوا رسلهم ممّن عرفوا مثل عاد وثمود وأصحاب الرسّ.

وبهذا التقدير لم تكن حاجة الى جعل الفاء تفريعا محضا وجعل ما بعدها علّة لجزاء محذوف مدلول عليه بعلّته كما هو ظاهر الكشّاف، وهي مضمون «فقد كذّبوا» بأن يقدّر: فلا تعجب فقد كذّبوا بالقرآن، لأنّ من قدّر ذلك أوهمه أنّ تكذيبهم المراد هو تكذيبهم بالآيات التي أعرضوا عنها ما عدا آية القرآن. وهذا تخصيص لعموم قوله «من آية» بلا مخصّص، فإنّ القرآن من جملة الآيات بل هو المقصود أولا، وقد علمت أنّ «فقد كذّبوا» هو الجزاء وأنّ له موقعا عظيما من بلاغة الإيجاز، على أنّ ذلك التقدير يقتضي

أن يكون المراد من الآيات في قوله « من آيات ربّهم » ما عدا القرآن. وهو تخصيص لا يناسب مقام كون القرآن أعظمها.

والفاء في قوله «فسوف» فاء التسبّب على قوله «كذّبوا بالحقّ»، أي يترتّب على ذلك إصابتهم بما توعّدهم به الله.

وحرف التسويف هنا لتأكيد حصول ذلك في المستقبل.واستعمل الإتيان هنا في الإصابة والحصول على سبيل الاستعارة . والأنباء جمع نبإ، وهو الخبر الذي له أهميّة. وأطلق النبأ هنا على تحقيق مضمون الخبر، كقوله تعالى « ولتعلمنّ نبأه بعد حين»، أي تحقّق نبئِه، لأنّ النبأ نفسه قد علم من قبل .

و«ما كانوا به يستهزئون» هو القرآن، كقوله تعالى « ذلكم بأنّكم اتّخذتم آيات الله هزؤا» فإنّ القرآن مشتمل على وعيدهم بعذاب الدنيا بالسيف، وعذاب الأخرة.فتلك أنباءٌ أنبأهم بها فكذبّوه واستهزؤا به فتوعّدهم الله بأنّ تلك الأنباء سيصيبهم مضمونها. فلمّا قال لهم «ما كانوا به يستهزئون» علموا أنّها أنباء القرآن لأنّهم يعلمون أنّهم يستهزئون بالقرآن وعلم السامعون أنّ هؤلاء كانوا مستهزئين بالقرآن. وتقدّم معنى الاستهزاء عند قوله تعالى في سورة البقرة « إنّما نحن مستهزئون ».

﴿ أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا ٱلْأَنْهَـٰرَ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ٦ ﴾

هذه الجملة بيان لجملة « فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ». جاء بيانها بطريقة الاستفهام الإنكاري عن عدم رؤية القرون الكثيرة الذين أهلكتهم حوادث خارقة للعادة يدلّ حالها على أنّها مسلّطة عليهم من الله عقابا لهم على التكذيب .

والرؤية يجوز أن تكون قلبية، أي ألم يعلموا كثرة القرون الذين أهلكناهم، ويجوز أن تكون بصرية بتقدير: ألم يروا آثار القرون التي أهلكناها كديار عاد وحِجْر ثمود، وقد رآها كثير من المشركين في رحلاتهم، وحدّثوا عنها الناس حتى تواترت بينهم فكانت بمنزلة المرئي وتحقّقتها نفوسهم.

وعلى كلا الوجهين ففعل «يَرَوا» معلّق عن العمل في المفعولين أو المفعول، باسم الاستفهام وهو «كم».

و(كم) اسم للسؤال عن عدد مبهم فلا بدّ بعده من تفسير، وهو تمييزه. كما تقدّم في قوله تعالى «سَل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية» في سورة البقرة. وتكون خبرية فتدلّ على عدد كبير مبهم ولا بدّ من مفسّر هو تمييز للإبهام. فأمّا الاستفهامية فمفسّرها منصوب أو مجرور، وإن كانت خبرية فمفسّرها مجرور لا غير، ولمّا كان (كم) اسما في الموضعين كان له موقع الأسماء بحسب العوامل رفعٌ ونصب وجرّ، فهي هنا في موضع مفعول أو مفعولين لـ«يرَوا». و(منْ) في قوله «من قبلهم» ابتدائية لتأكيد القبلية. وأمّا (من) في قوله «من قرن» فزائدة جارّة لمميّز «كم» الخبرية لوقوع الفصل بينها وبين مميّزها فإنّ ذلك يوجب جرّه بـ(من)، كما بيّناه عند قوله تعالى «سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بيّنة» في سورة البقرة.

والقرن أصله الزمن الطويل، وكثر إطلاقه على الأمّة التي دامت طويلا. قال تعالى «من بعد ما أهلكنا القرون الاولى». وفسّر القرن بالأمّة البائدة. ويطلق القرن على الجيل من الأمّة، ومنه حديث «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». ويطلق على مقدار من الزمن قدره مائة سنة على الأشهر، وقيل: غير ذلك.

وجملة «مكّنّاهم» صفة لـ«قرن». وروعي في الضمير معنى القرن لأنّه دالّ على جمع.

ومعنى «مكّنّاهم في الارض» ثبّتناهم وملّكناهم، وأصله مشتقّ من المكان. فمعنى مكّنه ومكّن له، وضع له مكانا. قال تعالى «أو لم نمكّن لهم حرما آمنا». ومثله قولهم: أرّضَ له. ويكنّى بالتمكين عن الإقدار وإطلاق التصرّف، لأنّ صاحب المكان يتصرّف في مكانه وبيته

ثم يطلق على التثبيت والتقوية والاستقلال بالأمر. ويقال: هو مكين بمعنى مُمَكّن، فعيل بمعنى مفعول. قال تعالى «إنك اليوم لدينا مكين أمين» فهو كناية أيضا بمرتبة ثانية، أو هو مجاز مرسل مرتّب على المعنى الكنائي. والتمكين في الأرض تقوية التصرّف في منافع الأرض والاستظهار بأسباب الدنيا، بأن يكون في منعة من العدوّ وفي سعة في الرزق وفي حسن حال، قال تعالى « إنّا مكنّا له في الارض»، وقال «الذين إن مكنّاهم في الارض أقاموا الصلاة » الآية. فمعنى مكّنه : جعله متمكّنا، ومعنى مكّن له : جعله متمكّنا لأجله، أي رعيا له، مثل حمده وحمد له، فلم تزده اللام ومجرورها إلاّ إشارة الى أنّ الفاعل فعل ذلك رغبة في نفع المفعول، ولكن الاستعمال أزال الفرق بينهما وصيّر مكّنه ومكّن له بمعنى واحد، فكانت اللام زائدة كما قال أبو علي الفارسي. ودليل ذلك قوله تعالى هنا « مكنّاهم في الارض ما لم نمكّن لكم » فإنّ المراد بالفعلين هنا شيء واحد لتعيّن أن يكون معنى الفعلين مستويا، ليظهر وجه فوت القرون الماضية في التمكين على تمكين المخاطبين، إذ التفاوت لا يظهر إلاّ في شيء واحد، ولأنّ كون القرون الماضية أقوى تمكّنا من المخاطبين كان يقتضي أن يكون الفعل المقترن بلام الأجل في جانبهم لا في جانب المخاطبين، وقد عكس هنا. وبهذا البيان نجمع بين قول الراغب باستواء فعل مكّنه ومكّن له، وقول الزمخشري بأنّ: مكّن له بمعنى جعل له مكانا، ومكّنه بمعنى أثبته. وكلام الراغب أمكن عربية. وقد أهملت التنبيه على هذين الرأيين كتب اللغة. واستعمال التمكين في معنى التثبيت والتقوية كناية أو مجاز مرسل لأنّه يستلزم التقوية. وقد شاع هذا الاستعمال حتى صار كالصريح أو كالحقيقة.

و«ما» موصولة معناها التمكين، فهي نائبة عن مصدر محذوف، أي تمكينا لم نمكنه لكم، فتنتصب «ما» على المفعولية المطلقة المبيّنة للنوع. والمقصود مكّناهم تمكينا لم نمكّنه لكم، أي هو أشدّ من تمكينكم في الأرض.

والخطاب في قوله «لكم» التفات موجّه الى الذين كفروا لأنّهم الممكّنون في الارض وقت نزول الآية، وليس للمسلمين يومئذ تمكين. والالتفات هنا عكس الالتفات في في قوله تعالى « حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم». والمعنى أنّ الأمم الخالية من

العرب البائدة كانوا أشدّ قوة وأكثر جمعا من العرب المخاطبين بالقرآن وأعظم منهم آثار حضارة وسطوة. وحسبك أنّ العرب كانوا يضربون الأمثال للأمور العظيمة بأنّها عادية أو ثمودية أو سبئيّة قال تعالى «وعمروها أكثر ممّا عمروها» أي عمرَ الذين من قبل أهل العصر الارض أكثر ممّا عمرها أهل العصر .

والسماء من أسماء المطر، كما في حديث الموطأ من قول زيد بن خالد : صلىّ لنا رسول الله — صلى الله عليه وسلم — على إثر سماء، أي عقب مطر. وهو المراد هنا لأنّه المناسب لقوله «أرسلنا» بخلافه في نحو قوله « وأنزلنا من السماء ماء ». والمدرار صيغة مبالغة، مثل منحار لكثير النحر للأضياف، ومذكار لمن يولد له الذكور، من درّت الناقة ودرّ الضرع إذا سمح ضرعها باللبن، ولذلك سمّي اللبن الدّر. ووصفُ المطر بالمدرار مجاز عقلي، وإنّما المدرار سحابه. وهذه الصيغة يستوي فيها المذكّر والمؤنّث.

والمراد إرسال المطر في أوقات الحاجة إليه بحيث كان لا يخلفهم في مواسم نزوله. ومن لوازم ذلك كثرة الأنهار والأودية بكثرة انفجار العيون من سعة ري طبقات الارض، وقد كانت حالةَ معظم بلاد العرب في هذا الخصب والسعة، كما علمه الله ودلّت عليه آثار مصانعهم وسدودهم ونسلان الأمم إليها، ثم تغيّرت الأحوال بحوادث سماوية كالجدب الذي حلّ سنين ببلاد عاد ؛ أو أرضية، فصار معظمها قاحلا فهلكت أممها وتفرّقوا أيادي سبَا.

وقد تقدّم القول في معنى الأنهار تجري من تحتهم في نظيره وهو «أنّ لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار » في سورة البقرة.

والفاء في قوله «فأهلكناهم» للتعقيب عُطف على « مكنّاهم » وما بعده. ولمّا تعلّق بقوله « فأهلكناهم » قوله « بذنوبهم » دلّ على أنّ تعقيب التمكين وما معه بالإهلاك وقع بعد أن أذنبوا. فالتقدير : فأذنبوا فأهلكناهم بذنوبهم، أو فبطروا النعمة فأهلكناهم، ففيه إيجاز حذف على حدّ قوله تعالى « أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت » الآية، أي فضرب فانفجرت الخ. ولك أن تجعل الفاء للتفصيل تفصيلا لـ«أهلكنا» الاول على نحو قوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا » في سورة الأعراف.

والإهلاك: الإفناء، وهو عقاب للأمّة دالّ على غضب الله عليها، لأنّ فناء الأمم لا يكون إلاّ بما تجرّه إلى نفسها من سوء فعلها، بخلاف فناء الأفراد فإنّه نهاية محتّمة ولو استقام المرء طول حياته، لأنّ تركيب الحيوان مقتض للانتهاء بالفناء عندعجز الأعضاء الرئيسية عن إمداد البدن بمواد الحياة فلا يكون عقابا إلاّ فيما يحفّ به من أحوال الخزي للهالك.

والذنوب هنا هي الكفر وتكذيب الرسل ونحو ذلك ممّا دلّ عليه التنظير بحال الذين قال الله فيهم هنا «بربّهم يعدلون – ثم أنتم تمترون – وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم إلاّ كانوا عنها معرضين فقد كذبوا بالحقّ لمّا جاءهم»، وما قاله بعد ذلك « ولو نزّلنا عليك كتابا في قرطاس » الآية.

وقوله «وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين» : الإنشاء الإيجاد المبتكَر، قال تعالى «إنّا أنشأناهنّ إنشاء ». والمراد به إنشاؤهم بتلك الصفات التي كان عليها القرن الذين من قبلهم من التمكين في الارض والإسعاف بالخصب، فخلفوا القرن المنقرضين سواء كان إنشاؤهم في ديار القوم الذين هلكوا، كما أنشأ قريشا في ديار جرهم، أم في ديار أخرى كما أنشأ الله ثمودا بعد عاد في منازل أخرى. والمقصود من هذا تعريض بالمشركين بأنّ الله مهلكهم ومنشيء من بعدهم قرن المسلمين في ديارهم. ففيه نذارة بفتح مكّة وسائر بلاد العرب على أيدي المسلمين. وليس المراد بالإنشاء الولادة والخلق، لأنّ ذلك أمر مستمرّ في البشر لا ينتهي، وليس فيه عظة ولا تهديد للجبابرة المشركين. وأفرد « قرنا » مع أنّ الفعل الناصب له مقيّد بأنّه من بعد جمع القرون ، على تقدير مضاف، أي أنشأنا من بعد كلّ قرن من المهلكين قرنا آخرين .

﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَـٰبًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ 7 ﴾

يجوز أن تكون الواو عاطفة والمعطوف عليه جملة «وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم» الخ، وما بينهما جملا تعلّقت بالجملة الأولى على طريقة الاعتراض، فلمّا ذكر الآيات

في الجملة الاولى على وجه العموم ذكر هنا فرض آية تكون أوضحَ الآيات دلالة على صدق محمد –صلى الله عليه وسلم–، وهي أن ينزّل الله عليه كتابا من السماء على صورة الكتب المتعارفة، فرأوه بأبصارهم ولمسوه بأيديهم لمَّا آمنوا ولادّعوا أنّ ذلك الكتاب سحر.

ويجوز أن تكون الواو للحال من ضمير «كذّبوا» في قوله «فقد كذّبوا بالحقّ لمّا جاءهم» أي أنكروا كون القرآن من عند الله، وكونه آيـة على صدق الرسول، وزعموا أنّه لو كان من عند الله لنزل في صورة كتاب من السماء، فإنّهم قالوا «لولا نزّل عليه القرآن جملة واحدة» وقالوا «حتى تنزّل علينا كتابا نقرؤه» فكان قوله «فقد كذّبوا بالحقّ لما جاءهم» مشتملا بالإجمال على أقوالهم فصحّ مجيء الحال منه. وما بينهما اعتراض أيضا.

وعلى الوجه الأول فالكتاب الشيء المكتوب سواء كان سفرا أم رسالة، وعلى الثاني فالمراد بكتابٍ سفرٌ أي مثل التوراة.

والخطاب للنبيء – صلى الله عليه وسلم– لا محالة لأنّ كلّ كلام ينزل من القرآن موجّه إليه لأنّه المبلّغ، فانتقال الخطاب اليه بعد الحديث عن ذوي ضمائر أخرى لايحتاج الى مناسبة في الانتقال. وليس يلزم أن يكون المراد كتابا فيه تصديقه بل أعمّ من ذلك.

وقوله «في قرطاس» صفة لكتاب، والظرفية مجازية من ظرفية اسم الشيء في اسم جزئه. والقرطاس – بكسر القاف– على الفصيح، ونقل – ضمّ القاف– وهو ضعيف. وهو اسم للصحيفة التي يكتب فيها يكون من رَقّ ومن بَرْدي ومن كاغد، ولا يختصّ بما كان من كاغد بل يسمّى قرطاسا ما كان من رقّ. ومن النّاس من زعم أنّه لا يقال قرطاس إلاّ لما كان مكتوبا وإلاّ سمّي طِرسا، ولم يصحّ. وسمّى العرب الأديم الذي يجعل غرضا لمتعلّم الرمي قرطاسا فقالوا: سدّد القرطاس، أي سدّد رميه. قال الجواليقي: القرطاس تكلّموا به قديما ويقال: إنّ أصله غير عربي. ولم يذكر ذلك الراغب ولا لسان العرب ولا القاموس، وأثبته الخفاجي في شفاء الغليل. وقال: هو الفرس الأبيض. وقال الآلوسي: أصله كراسة. ولم يذكروا أنّه معرّب عن أي لغة، فإن كان معرّبا فلعلّه معرّب عن الرومية، ولذلك كان اسم الورقة في لغة بعضهم اليوم (كارتا).

وقوله « فلمسوه » عطف على « نزّلنا ». واللمس وضع اليد على الشيء لمعرفة وجوده، أو لمعرفة وصف ظاهره من لين أو خشونة، ومن برودة أو حرارة، أو نحو ذلك. فقوله « بأيديهم» تأكيد لمعنى اللمس لرفع احتمال أن يكون مجازا في التأمّل، كما في قوله تعالى « وإنّا لمسنا السماء فوجدناها مُلئت حرسا شديدا وشهبا»، وللإفصاح عن منتهى ما اعتيد من مكابرتهم ووقاحتهم في الإنكار والتكذيب، وللتمهيد لقوله « لقال الذين كفروا إن هذا إلاّ سحر مبين»، لأنّ المظاهر السحرية تخيّلات لا تلمس.

وجاء قوله « الذين كفروا » دون أن يقول: لقالوا، كما قال «فلمسوه » إظهارا في مقام الإضمار لقصد تسجيل أنّ دافعهم الى هذا التعنّت هو الكفر، لأنّ الموصول يؤذن بالتعليل.

ومعنى « إن هذا إلاّ سحر مبين » أنّهم يغالطون أنفسهم ويغالطون قومهم لستر مكابرتهم ولدفع ما ظهر من الغلبة عليهم. وهذا شأن المغلوب المحجوج أن يتعلّق بالمعاذير الكاذبة.

والمبين: البيّن الواضح، مشتقّ من (أبان) مرادف (بان). وتقدّم معنى السحر عند قوله تعالى « « يعلّمون الناس السحر » في سورة البقرة.

﴿ وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَـٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ 9 ﴾

عطف على قوله « ولو نزّلنا عليك كتابا »، لأنّ هذا خبر عن تورّكهم وعنادهم، وما قبله بيان لعدم جدوى محاولة ما يقلع عنادهم، فذلك فُرض بإنزال كتاب عليهم من السماء فيه تصديق النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ، وهذا حكاية لاقتراح منهم آية يصدّقونه بها. وفي سيرة ابن إسحاق أنّ هذا القول واقع، وأنّ من جملة من قال هذا زمعة بن الأسود ، والنضر بن الحارث بن كلدة، وعبدة بن عبد يغوث ؛ وأبَيّ

ابن خلف ، والعاصي بن وائل ، والوليد بن المغيرة ، وعتبة بن ربيعة ، وشيبة بن ربيعة، ومن معهم، أرسلوا الى النبيء — صلى الله عليه وسلم —: سل ربّك أن يبعث معك ملكا يصدّقك بما تقول ويراجعنا عنك.

فقوله «وقالوا لولا أنزل عليه ملك» أي لولا أنزل عليه ملك نشاهده ويخبرنا بصدقه، لأنّ ذلك هو الذي يتطلّبه المعاند. أمّا نزول الملك الذي لا يرونه فهو أمر واقع، وفسّره قوله تعالى في الآية الأخرى «لولا أنزل إليه ملك فيكونَ معه نذيرا» في سورة الفرقان.

والضمير عائد الى «الذين كفروا» وإن كان قاله بعضهم، لأنّ الجميع قائلون بقوله وموافقون عليه.

و(لولا) للتحضيض بمعنى (هلاّ). والتحضيض مستعمل في التعجيز على حسب اعتقادهم . وضمير « عليه » للنبيء — صلى الله عليه وسلم —، ومعاد الضمير معلوم من المقام، لأنّه إذا جاء في الكلام ضمير غائب لم يتقدّم له معاد وكان بين ظهرانيهم من هو صاحب خبر أو قصة يتحدّث الناس بها تعيّن أنّه المراد من الضمير. ومنه قول النبيء — صلى الله عليه وسلم — لعمر بن الخطاب حين استأذنه في قتل ابن صيّاد «إن يكُنه فلن تسلّط عليه وإلاّ يكُنه فلا خير لك في قتله». يريد من ضمائر الغيبة الثلاثة الاولى الدجّال لأنّ الناس كانوا يتحدّثون أنّ ابن صيّاد هو الدجّال. ومثل الضمير اسم الإشارة إذا لم يذكر في الكلام اسم يشار إليه. كما ورد في حديث أبي ذرّ أنّه قال لأخيه عند بعثة محمد — صلى الله عليه وسلم — « اذهب فاستعلم لنا علم هذا الرجل ». وفي حديث سؤال القبر « فيقال له (أي للمقبور): ما علمك بهذا الرجل» يعني أنّ هذا قولهم فيما بينهم، أو قولهم للنفر أرسلوه الى النبيء أن يسأل الله أن يبعث معه ملكا. وقد شافهوه به مرة أخرى فيما حكاه الله عنهم « وقالوا يا أيّها الذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون لوما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين » فإنّ (لَوْما) أخت (لولا) في إفادة التحضيض .

وقوله « ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون » معناه: لو أنزلنا ملكا على الصفة التي اقترحوها يكلّمهم لقضي الأمر، أي أمرهم؛ فاللام عوض عن المضاف اليه بقرينة السياق. أي لقضي أمر عذابهم الذي يتهدّدهم به.

ومعنى «قُضي» تُمِّم، كما دلّ عليه قوله «ثم لا ينظرون»؛ ذلك أنّه لا تنزل ملائكة غير الذين سخّرهم الله للأمور المعتادة مثل الحفظة، وملك الموت، والملك الذي يأتي بالوحي؛ إلاّ ملائكة تنزل لتأييد الرسل بالنصر على من يكذّبهم، مثل الملائكة التي نزلت لنصر المؤمنين في بدر. ولا تنزل الملائكة بين القوم المغضوب عليهم إلاّ لإنزال العذاب بهم، كما نزلت الملائكة في قوم لوط. فمشركو مكة لمّا سألوا النبيء أن يريهم ملكا معه ظنّوا مقترحهم تعجيزا، فأنبأهم الله تعالى بأنّهم اقترحوا أمرا لو أجيبوا إليه لكان سببا في مناجزة هلاكهم الذي أمهلهم اليه فيه رحمة منه.

ولعلّ حكمة ذلك أنّ الله فطر الملائكة على الصلابة والغضب للحقّ بدون هوادة، وجعل الفطرة الملكية سريعة لتنفيذ الجزاء على وفق العمل، كما أشار إليه قوله تعالى «ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى»، فلذلك حجزهم الله عن الاتّصال بغير العباد المكرّمين الذين شابهت نفوسهم الإنسانية النفوس الملكية، ولذلك حجبهم الله عن النزول الى الارض إلاّ في أحوال خاصّة، كما قال تعالى عنهم «وما نتنزّل إلاّ بأمر ربّك»، وكما قال «ما تنزّل الملائكة إلاّ بالحقّ» فلو أنّ الله أرسل ملائكة في الوسط البشري لما أمهلوا أهل الضلال والفساد ولناجزوهم جزاء العذاب، ألا ترى أنّ الملائكة الذين أرسلهم الله لقوم لوط لمّا لقوا لوطا قالوا «يا لوط إنّا رسل ربّك لن يصلوا اليك فأسر بأهلك بقطع من الليل». ولمّا جادلهم إبراهيم في قوم لوط بعد أن بشّروه واستأنس بهم «قالوا يا إبراهيم أعرض عن هذا إنّه قد جاء أمر ربّك» وهو نزول الملائكة؛ فليس للملائكة تصرّف في غير ما وجّهوا اليه .

فمعنى الآية أنّ ما اقترحوه لو وقع لكان سبيَ المغبّة عليهم من حيث لا يشعرون. وليس المراد أنّ سبب عدم إنزال الملك رحمة بهم بل لأنّ الله ما كان ليظهر آياته عن اقتراح الضالين، إذ ليس الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ بصدد التصدّي لرغبات الناس مثل ما يتصدّى الصانع أو التاجر، ولو أجيبت رغبات بعض المقترحين لرام كلّ من عُرضت عليه الدعوة أن تظهر له آية حسب مقترحه فيصير الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ مضيّعا مدّة الإرشاد وتلتفّ عليه الناس التفافهم على المشعوذين، وذلك ينافي حرمة

النبوءة، ولكن الآيات تأتي عن محض اختيار من الله تعالى دون مسألة. وإنّما أجاب الله اقتراح الحواريّين إنزال المائدة لأنّهم كانوا قوما صالحين، وما أرادوا إلاّ خيرا. ولكنّ الله أنبأهم أنّ إجابتهم لذلك لحكمة أخرى وهي تستتبع نفعا لهم من حيث لا يشعرون، فكانوا أحرياء بأن يشكروا نعمة الله عليهم فيما فيه استبقاء لهم لو كانوا موفّقين. وسيأتي عند قوله تعالى «وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية» زيادة بيان لهذا.

ومن المفسّرين من فسّر « قضي الأمر » بمعنى هلاكهم من هول رؤية الملك في صورته الأصلية. وليس هذا بلازم لأنّهم لم يسألوا ذلك. ولا يتوقّف تحقّق ملكيّته عندهم على رؤية صورة خارقة للعادة، بل يكفي أن يروه نازلا من السماء مثلا حتى يصاحب النبيء – عليه الصلاة والسلام – حين يدعوهم الى الاسلام، كما يدلّ عليه قوله الآتي « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ».

وقوله « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » عطف على قوله «ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر»، فهو جواب ثان عن مقترحهم، فيه ارتقاء في الجواب، وذلك أنّ مقترحهم يستلزم الاستغناء عن بعثة رسول من البشر لأنّه إذا كانت دعوة الرسول البشري غير مقبولة عندهم إلاّ إذا قارنه ملك يكون معه نذيرا كما قالوه وحكي عنهم في غير هذه الآية، فقد صار مجيء رسول بشري اليهم غير مجد للاستغناء عنه بالملك الذي يصاحبه، على أنّهم صرّحوا بهذا اللازم فيما حكي عنهم في غير هذه الآية، وهو قوله تعالى « قالوا لو شاء ربّنا لأنزل ملائكة »، فجاء هذا الجواب الثاني صالحا لردّ الاقتراحين، ولكنّه روعي في تركيب ألفاظه ما يناسب المعنى اللازم لكلامهم فجيء بفعل «جعلنا» المقتضي تصيير شيء شيئا آخر أو تعويضه به. فضمير «جعلناه» عائد الى الرسول الذي عاد اليه ضمير « لولا أنزل عليه ملك »، أي ولو اكتفينا عن إرسال رسول من نوع البشر وجعلنا الرسول إليهم ملكا لتعيّن أن نصوّر ذلك الملك بصورة رجل، لأنّه لا محيد عن تشكّله بشكل لتمكّن إحاطة أبصارهم به وتحيّزه فإذا تشكّل فإنّما يتشكّل في صورة رجل ليطيقوا رؤيته وخطابه، وحينئذ يلتبس عليهم أمره كما التبس عليهم أمر محمد – صلى الله عليه وسلم –.

فجملة « وللبسنا عليهم ما يلبسون » من تمام الدليل والحجّة عليهم بعدم جدوى إرسال الملك .

واللّبس: خلط يعرض في الصفات والمعاني بحيث يعسر تمييز بعضها عن بعض. وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولا تلبسوا الحقّ بالباطل» في سورة البقرة. وقد عدّي هنا بحرف (على) لأنّ المراد لبس فيه غلَبة لعقولهم.

والمعنى : وللبسنا على عقولهم، فشكّوا في كونه ملكا فكذّبوه، إذ كان دأب عقولهم تطلّبَ خوارق العادات استدلالا بها على الصدق، وتركَ إعمال النظر الذي يعرف به صدق الصادق.

و«ما» في قوله « ما يلبسون» مصدرية مجرّدة عن الظرفية، والمعنى على التشبيه، أي وللبسنا عليهم لَبسهم الذي وقع لهم حين قالوا « لولا أنزل عليه ملك »، أي مثل لَبسهم السابق الذي عرض لهم في صدق محمد — عليه الصلاة والسلام —.

وفي الكلام احتباك لأنّ كلا اللبسين هو بتقدير الله تعالى، لأنّه حرمهم التوفيق. فالتقدير : وللبسنا عليهم في شأن الملك فيلبسون على أنفسهم في شأنه كما لبسنا عليهم في شأن محمد — صلى الله عليه وسلم — إذ يلبسون على أنفسهم في شأنه. وهذا الكلام كلّه منظور فيه الى حمل اقتراحهم على ظاهر حاله من إرادتهم الاستدلال، فلذلك أجيبوا عن كلامهم إرخاء للعنان، وإلاّ فإنّهم ما أرادوا بكلامهم إلاّ التعجيز والاستهزاء، ولذلك عقّبه بقوله « ولقد استهزىء برسل من قبلك » الآية .

﴿ وَلَقَدُ اُسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُواْ مِنْهُم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ 10

عطف على جملة « وقالوا لولا أنزل عليه ملك » لبيان تفنّنهم في المكابرة والعناد تصلّبا في شركهم وإصرارا عليه، فلا يتركون وسيلة من وسائل التنفير من قبول دعوة الاسلام إلاّ توسّلوا بها. ومناسبة عطف هذا الكلام على قوله «وقالوا لولا أنزل عليه ملك»

أنّهم كانوا في قولهم ذلك قاصدين التعجيز والاستهزاء معا، لأنّهم ما قالوه إلاّ عن يقين منهم أنّ ذلك لا يكون، فابتدىء الردّ عليهم بإبطال ظاهر كلامهم بقوله «ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر». ثم ثنّى بتهديدهم على ما أرادوه من الاستهزاء، والمقصود مع ذلك تهديدهم بأنّهم سيحيق بهم العذاب وأنّ ذلك سنة الله في كلّ أمّة استهزأت برسول له.

فقوله «ولقد استهزىء برسل من قبلك» يدلّ على جملة مطوية إيجازا، تقديرها: واستهزأوا بك ولقد استهزأ أمم برسل من قبلك، لأنّ قوله من «قبلك» يؤذن بأنّه قد استهزىء به هو أيضا وإلاّ لم تكن فائدة في وصف الرسل بأنّهم من قبله لأنّ ذلك معلوم. وحُذف فاعل الاستهزاء فبني الفعل الى المجهول لأنّ المقصود هنا هو ترتّب أثر الاستهزاء لا تعيين المستهزئين.

واللام للقسم، و«قد» للتحقيق، وكلاهما يدلّ على تأكيد الخبر. والمقصود تأكيده باعتبار ما تفرّع عنه، وهو قوله «فحاق بالذين سخروا» الخ، لأنّ حال المشركين حال من يتردّد في أنّ سبب هلاك الأمم السالفة هو الاستهزاء بالرسل، إذ لولا تردّدهم في ذلك لأخذوا الحيطة لأنفسهم مع الرسول –عليه الصلاة والسلام– الذي جاءهم فنظروا في دلائل صدقه وما أعرضوا، ليستبرئوا لأنفسهم من عذاب متوقّع، أو نزّلوا منزلة المتردّد إن كانوا يعلمون ذلك لعدم جريهم على موجب علمهم. واستهزاؤهم له أفانين، منها قولهم «لولا أنزل عليه ملك».

ومعنى الاستهزاء تقدّم عند قوله تعالى «إنّما نحن مستهزئون» في سورة البقرة. وهو مرادف للسخرية في كلام أئمّة اللغة، فذكر «استهزىء» أولا لأنّه أشهر، ولمّا أعيد عبّر بـ«سخروا»، ولمّا أعيد ثالث مرّة رُجع الى فعل «يستهزئون»، لأنّه أخفّ من (يسخرون). وهذا من بديع فصاحة القرآن المعجزة.

و«سخروا» بمعنى هزأوا، ويتعدّى إلى المفعول بـ(من)، قيل: لا يتعدّى بغيرها. وقيل: يتعدّى بالباء. وكذا الخلاف في تعدية هزأ واستهزأ. والأصحّ أنّ كلا الفعلين يتعدّى بحرف (من) والباء، وأنّ الغالب في (هزأ) أن يتعدّى بالباء، وفي (سخر) أن يتعدّى بـ(من). وأصل مادّة (سخر) مؤذن بأنّ الفاعل اتّخذ المفعول مسخّرا يتصرّف فيه كيف شاء بدون حرمة لشدّة قرب مادّة (سخر) المخفّف من مادّة التسخير، أي التطويع فكأنّه حوّله عن حقّ الحرمة الذاتية فاتّخذ منه لنفسه سخرية.

وفعل (حاق) اختلف أئمـّة اللغة في معناه. فقال الزجّاج: هو بمعنى أحاط، وتبعه الزمخشري، وفسّره الفرّاء بمعنى عاد عليه. وقال الراغب: أصله حقّ، أي بمعنى وجب، فأبدل أحد حرفي التضعيف حرف علّة تخفيفا، كما قالوا تظنّى في تظنّن، أي وكما قالوا: تقضّى البازي، بمعنى تقضّض. والأظهر ما قاله أبو إسحاق الزجّاج.

واختير فعل الإحاطة للدلالة على تمكّن ذلك منهم وعدم إفلاته أحدا منهم.

وإنّما جيء بالموصول في قوله « بالذين سخروا » ولم يقل بالساخرين للإيماء الى تعليل الحكم، وهو قوله «فحاق ».

و« منهم » يتعلّق بـ«سخروا»، والضمير المجرور عائد الى الرسل، لزيادة تقرير كون العقاب لأجلهم ترفيعا لشأنهم. و«ما» في قوله «ما كانوا به يستهزئون» موصولة. والباء في «به» لتعدية فعل الاستهزاء. ووجود الباء مانع من جعل «ما» غير موصولة. وهو ما أطال التردّد فيه الكاتبون.

والمراد بـ«ما كانوا به يستهزئون» ما أنذرهم الرسل به من سوء العاقبة وحلول العذاب بهم، فحصل بذلك فائدة أخرى، وهي أنّ المستهزئين كانوا يستهزئون بالرسل وخاصّة بما ينذرونهم به من حلول العذاب إن استمرّوا على عدم التصديق بما جاءوا به. فاستهزاؤهم بما أنذروا به جعل ما أنذروا به كالشخص المهزوء به إذا جعلنا الباء للتعدية، أو استهزاؤهم بالرسل بسبب ما أنذروهم به إذا جعلت الباء للسببية.

وتقديم الجارّ والمجرور على الفعل للرعاية على الفاصلة.

﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ 11 ﴾

هذه الجملة وزانها وزان البيان لمضمون الجملة التي قبلها ولذلك فصلت، فإنّ الجملة التي قبلها تخبر بأنّ الذين استهزأوا بالرسل قد حاق بهم عواقب استهزائهم، وهذه تحدوهم الى مشاهدة ديار أولئك المستهزئين. وليس افتتاح هذه الجملة بخطاب

النبيء – صلى الله عليه وسلم – منافيا لكونها بيانا لأنّه خوطب بأن يقول ذلك البيان. فالمقصودُ ما بعد القول .

وافتتاحها بالأمر بالقول لأنّها واردة مورد المحاورة على قولهم «لولا أنزل عليه ملك».

وهذه سلسلة ردود وأجوبة على مقالتهم المحكية آنفا لتضمّنها التصميم على الشرك وتكذيب الرسالة، فكانت منحلّة الى شبه كثيرة أريد ردّها وتفنيدها فكانت هاته الردود كلّها مفتتحة بكلمة (قل) عشر مرات.

و«ثم» للتراخي الرتبي، كما هو شأنها في عطف الجمل، فإنّ النظر في عاقبة المكذّبين هو المقصد من السير، فهو ممّا يُرتقى اليه بعد الأمر بالسير، ولأنّ هذا النظر محتاج الى تأمّل وترسّم فهو أهمّ من السير.

والنظر يحتمل أن يكون بصريا وأن يكون قلبيا، وعلى الاحتماليين فقد علّقه الاستفهام عن نصب مفعوله أو مفعوليه. و«كيف» خبر لـ«كان» مقدّم عليها وجوبا.

والعاقبة آخر الشيء ومآله وما يعقبه من مسبّباته. ويقال: عاقبة وعقبى، وهي اسم كالعافية والخاتمة .

وإنّما وصفوا بـ«المكذّبين» دون المستهزئين للدلالة على أنّ التكذيب والاستهزاء كانا خلقين من أخلاقهم، وأنّ الواحد من هذين الخلقين كاف في استحقاق تلك العاقبة، إذ قال في الآية السابقة « فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون » وقال في هذه الآية « كيف كان عاقبة المكذّبين ».

وهذا ردّ جامع لدحض ضلالاتهم الجارية على سنن ضلالات نظرائهم من الأمم السالفة المكذّبين.

﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ 12

جملة «قل لمن ما في السماوات والارض» تكرير في مقام الاستدلال، فإنّ هذا الاستدلال تضمّن استفهاما تقريريا ، والتقرير من مقتضيات التكرير ، لذلك لم تعطف الجملة. ويجوز أن يجعل تصدير هذا الكلام بالأمر بأن يقوله مقصودا به الاهتمام بما بعد فعل الأمر بالقول على الوجه الذي سنبينّه عند قوله تعالى «قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة» في هذه السورة. والاستفهام مستعمل مجازا في التقرير . والتقرير هنا مراد به لازم معناه، وهو تبكيت المشركين وإلجاؤهم الى الإقرار بما يفضي الى إبطال معتقدهم الشركَ، فهو مستعمل في معناه الكنائي مع معناه الصريح ، والمقصود هو المعنى الكنائي .

ولكونه مرادا به الإلجاء الى الإقرار كان الجواب عنه بما يريده السائل من إقرار المسؤول محقّقا لا محيص عنه، إذ لا سبيل إلى الجحد فيه أو المغالطة، فلذلك لم ينتظر السائل جوابهم وبادرهم الجواب عنه بنفسه بقوله « لله » تبكيتا لهم، لأنّ الكلام مسوق مساق إبلاغ الحجّة مقدّرة فيه محاورة وليس هو محاورة حقيقية. وهذا من أسلوب الكلام الصادر من متكلّم واحد. فهؤلاء القوم المقدّر إلجاؤهم الى الجواب سواء أنصفوا فأقرّوا حقّيّة الجواب أم أنكروا وكابروا فقد حصل المقصود من دمغهم بالحجّة. وهذا أسلوب متّبع في القرآن، فتارة لا يذكر جواب منهم كما هنا، وكما في قوله تعالى « قل من ربّ السماوات والارض قل الله»، وقوله «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى — الى قوله — قل الله»، وتارة يذكر ما سيجيبون به بعد ذكر السؤال منسوبا إليهم أنّهم يجيبون به ثم ينتقل الى ما يترتّب عليه من توبيخ ونحوه، كقوله تعالى «قل لمن الارض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل أفلا تذكّرون — الى قوله — قل فأنّى تسحرون ».

وابتدىء بإبطال أعظم ضلالهم. وهو ضلال الإشراك. وأدمج معه ضلال إنكارهم البعث المبتدأ به السورة بعد أن انتقل من ذلك الى الإنذار الناشىء عن تكذيبهم الرسول — صلى الله عليه وسلم —، ولذلك لمّا كان دليل الوحدانية السالف دالاّ على خلق السماوات والارض وأحوالها بالصراحة، وعلى عبودية الموجودات التي تشملها بالالتزام ، ذكر في هذه الآية تلك العبودية بالصراحة فقال « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله ».

وقـوله « لله » خبر مبتدأ محذوف دلّ عليـه « ما في السماوات. » الخ. ويقدّر المبتدأ مؤخّرا عن الخبر على وزان السؤال لأنّ المقصود إفـادة الحصر.

واللام في قوله «لله» للملك؛ دلّت على عبودية الناس لله دون غيره، وتستلزم أنّ العبد صائر الى مالكه لا محالة،وفي ذلك تقرير لدليل البعث السابق المبني على إثبات العبودية بحقّ الخلق. ولا سبب للعبوديّة أحقّ وأعظم من الخالقية، ويستتبع هذا الاستدلالُ الإنذار بغضبه على من أشرك معه.

وهذا استدلال على المشركين بأنّ غير الله ليس أهلا للإلهيّة،لأنّ غير الله لا يملك ما في السماوات وما في الارض إذ ملك ذلك لخالق ذلك. وهو تمهيد لقوله بعده « ليجمعنّكم الى يوم القيامة »، لأنّ مالك الأشياء لا يهمل محاسبتها .

وجملة « كتب على نفسه الرحمة » معترضة، وهي من المقول الذي أمر الرسول بأن يقوله .

وفي هذا الاعتـراض معان : أحدها أنّ ما بعده لمّا كان مشعرا بإنذار بوعيد قُدّم له التذكير بأنّه رحيم بعبيده عساهم يتوبون ويقلعون عن عنادهم، على نحو قوله تعالى « كتب ربّكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنّه غفور رحيم »، والشرك بالله أعظم سوءٍ وأشدّ تلبّسا بجهالة.

والثاني أنّ الإخبار بأنّ لله ما في السماوات وما في الارض يثير سؤال سائل عن عدم تعجيل أخذهم على شركهم بمن هم مِلكه. فالكافر يقول : لوكان ما تقولون صدقا لعجّل لنا العذاب، والمؤمن يستبطىء تأخير عقابهم،فكان قوله « كتب على نفسه الرحمـة » جوابا لكلا الفريقين بأنّه تفضّل بالرحمة، فمنها رحمة كاملة:وهذه رحمته بعباده الصالحين،ومنها رحمة موقّتة وهي رحمة الإمهال والإملاء للعصاة والضّالّين.

والثالث أنّ ما في قوله « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله» من التمهيد لما في جملة « ليجمعنّكم الى يوم القيامة لا ريب فيه » من الوعيد والوعد.

ذُكرت رحمة الله تعريضا ببشارة المؤمنين وبتهديد المشركين.

الرابع أنّ فيه إيماء الى أنّ الله قد نجّى أمّة الدعوة المحمدية من عذاب الاستئصال الذي عذّب به الأمم المكذّبةَ رسلها من قبل، وذلك ببركة النبيء محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ إذ جعله رحمة للعالمين في سائر أحواله بحكم قوله تعالى « وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين»، وإذ أراد تكثير تابعيه فلذلك لم يقض على مكذّبيه قضاء عاجلا بل أمهلهم وأملى لهم ليخرج منهم من يؤمن به،كما رجا رسول الله ــصلى الله عليه وسلم ــ. ولذلك لمّا قالوا « اللهـمّ إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم» قال الله تعالى « وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم ». وقد حصل ما رجاه رسول الله فلم يلبث من بقي من المشركين أن آمنوا بالله ورسوله بعد فتح مكـة ودخلوا في دين الله أفواجا،وأيّد الله بهم بعد ذلك دينه ورسوله ونشروا كلمة الاسلام في آفاق الارض. وإذ قد قدّر الله تعالى أن يكون هذا الدين خاتمة الأديان كان من الحكمة إمهـال المعانـدين له والجاحدين، لأنّ الله لو استأصلهم في أول ظهـور الدين لأتى على من حوته مكة من مشرك ومسلم،ثم يحشرون على نيّاتهم،كما ورد في الحديث لمّا قالت أمّ سلمة لرسول الله ــصلى الله عليه وسلم ــ: أنهلك وفينا الصالحون، قال: نعم، إذا كثر الخبث ثم يحشرون على نيّاتهم.فلو كان ذلك في وقت ظهور الاسلام لارتفع بذلك هذا الدين فلم يحصل المقصود من جعله خاتمة الأديان. وقد استعاذ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لمّا نزل عليه«قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم » فقال « أعوذ بسبحات وجهك الكريم ».

ومعنى « كتب » تعلّقت إرادته، بأن جعل رحمته الموصوف بها بالذات متعلّقة تعلّقا عامّا مطّردا بالنسبة الى المخلوقات وإن كان خاصّا بالنسبة الى الأزمان والجهات. فلما كان ذلك مطّردا شبّهت إرادته بالإلزام،فاستعير لها فعل (كتب) الذي هو حقيقة في الإيجاب، والقرينة هي مقام الإلهية، أو جعَل ذلك على نفسه لأنّ أحدا لا يُلزم نفسه بشيء إلاّ اختيارا وإلاّ فانّ غيره يُلزمه. والمقصود أنّ ذلك لا يتخلّف كالأمر الواجب المكتوب، فإنّهم كانوا إذا أرادوا تأكيد وعد أوعهد كتبوه، كما قال الحارث بن حلّزة :

واذكروا حلف ذي المجاز وما قدّم فيـه العهــود والـكفــلاء
حذر الجور والتطـاخي وهـل ينـــقض ما في المهارق الأهواء

فالرحمة هنا مصدر ، أي كتب على نفسه أن يرحم، وليس المراد الصفة،أي كتب على نفسه الاتّصاف بالرحمة، أي بكونه رحيما، لأنّ الرحمة صفة ذاتية لله تعالى واجبة له، والواجب العقلي لا تتعلّق به الإرادة،إلاّ إذا جعلنا « كتب» مستعملا في تمجّز آخر، وهو تشبيه الوجوب الذاتي بالأمر المحتّم المفروض، والقرينة هي هي إلاّ أنّ المعنى الأول أظهر في الامتنان، وفي المقصود من شمول الرحمة للعبيد المعرضين عن حقّ شكره والمشركين له في ملكه غيره.

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم —: لمّا قضى الله تعالى الخلق كتب كتابا فوضعه عنده فوق العرش « إنّ رحمتي سَبَقَتْ غضبي » .

وجملة « ليجمعنّكم الى يوم القيامة » واقعة موقع النتيجة من الدليل والمسبّب من السبب، فإنّه لمّا أبطلت أهلية أصنامهم للإلهية ومحّضت وحدانية الله بالإلهية بطلت إحالتهم البعث بشبهة تفرّق أجزاء الأجساد أو انعدامها.

ولام القسم ونون التوكيد أفادا تحقيق الوعيد. والمراد بالجمع استقصاء متفرّق جميع الناس أفرادا وأجزاءا متفرّقة. وتعديته بـ«الى» لتضمينه معنى السوق. وقد تقدّم القول في نظيره عند قوله تعالى « الله لا إله إلاّ هو ليجمعنّكم الى يوم القيامة لا ريب فيه» في سورة النساء.

وضمير الخطاب في قوله « ليجمعنّكم » مراد به خصوص المحجوجين من المشركين، لأنّهم المقصود من هذا القول من أوله ؛ فيكون نِذارة لهم وتهديدا وجوابا عن أقلّ ما يحتمل من سؤال ينشأ عن قوله «كتب على نفسه الرحمة » كما تقدّم .

وجملة « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون » الأظهر عندي أنّها متفرّعة على جملة « ليجمعنّكم الى يوم القيامة » وأنّ الفاء من قوله « فهم لا يؤمنون » للتفريع والسببية. وأصل التركيب: فأنتم لا تؤمنون لأنّكم خسرتم أنفسكم في يوم القيامة؛ فعدل عن الضمير الى الموصول لإفادة الصلة أنّهم خسروا أنفسهم بسبب عدم إيمانهم.

وجعل « الذين خسروا أنفسهم» خبرَ مبتدأ محذوف. والتقدير : أنتم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون. ونظم الكلام على هذا الوجه أدعى لإسماعهم ، وبهذا التقدير يستغنى عن سؤال الكشّاف عن صحّة ترتّب عدم الإيمان على خسران أنفسهم مع أنّ الأمر بالعكس .

وقيل « الذين خسروا أنفسهم » مبتدأ، وجملة « فهم لا يؤمنون » خبره، وقرن بالفاء لأنّ الموصول تضمّن معنى الشرط على نحو قوله تعالى « واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم ». وأشرب الموصول معنى الشرط ليفيد شموله كلّ من اتّصف بمضمون الصلة، ويفيد تعليق حصول مضمون جملة الخبر المنزّل منزلة جواب الشرط على حصول مضمون الصلة المنزّلة منزلة جملة الشرط، فيفيد أنّ ذلك مستمرّ الارتباط والتعليل في جميع أزمنة المستقبل التي يتحقّق فيها معنى الصلة.فقد حصل في هذه الجملة من الخصوصيات البلاغية ما لا يوجد مثله في غير الكلام المعجز.

ومعنى « خسروا أنفسهم » أضاعوها كما يضيّع التاجر رأس ماله، فالخسران مستعار لإضاعة ما شأنه أن يكون سبب نفع. فمعنى « خسروا أنفسهم » عدموا فائدة الانتفاع بما ينتفع به الناس من أنفسهم وهو العقل والتفكير، فإنّه حركة النفس في المعقولات لمعرفة حقائق الأمور . وذلك أنّهم لمّا أعرضوا عن التدبّر في صدق الرسول – عليه الصلاة والسلام – فقد أضاعوا عن أنفسهم أنفع سبب للفوز في العاجل والآجل، فكان ذلك سبب أن لا يؤمنوا بالله والرسول و اليوم الآخر. فعدم الإيمان مسبّب عن حرمانهم الانتفاع بأفضل نافع. ويتسبّب على عدم الإيمان خسران آخر، وهو خسران الفوز في الدنيا بالسلامة من العذاب،وفي الآخرة بالنجاة من النار، وذلك يقال له خسران ولا يقال له خسران الأنفس . وقد أشار الى الخسرانين قوله تعالى « أولئك الذين خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون لا جرم أنّهم في الآخرة هم الأخسرون » .

﴿ وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ 13 ﴾

جملة معطوفة على «لله» من قوله « قل لله » الذي هو في تقدير الجملة، أي ما في السماوات والارض لله ، وله ما سكن .

والسكون استقرار الجسم في مكان، أي حيز لا ينتقل عنه مدة، فهو ضد الحركة، وهو من أسباب الاختفاء، لأن المختفي يسكن ولا ينتشر. والأحسن عندي أن يكون هنا كناية عن الخفاء مع إرادة المعنى الصريح. ووجه كونه كناية أن الكلام مسوق للتذكير بعلم الله تعالى وأنه لا يخفى عليه شيء من أعمالكم ومحاسبكم عليها بوم يجمعكم الى يوم القيامة، فهوكقوله تعالى « الله يعلم ما تحمل كل أنثى — إلى أن قال — ومن هو مستخف بالليل ». فالذي سكن بالليل والنهار بعض ما في السماوات والارض، فلما أعلمهم بأنه يملك ما في السماوات والارض عطف عليه الإعلام بأنه يملك ما سكن من ذلك لأنه بحيث يُغفل عن شمول ما في السماوات والارض إياه، لأن المتعارف بين الناس إذا أخبروا عن أشياء بحكم أن يريدوا الأشياء المعروفة المتداولة. فهذا من ذكر الخاص بعد العام لتقرير عموم الملك لله تعالى بأن ملكه شمل الظاهرات والخفيات، ففي هذا استدعاء ليوجهوا النظر العقلي في الموجودات الخفية وما في إخفائها من دلالة على سعة القدرة وتصرفات الحكمة الإلهية.

و«في» للظرفية الزمانية،وهي ظرف مستقر، لأن فعل السكون لا يتعدى الى الزمان تعدية الظرف اللغو كما يتعدى الى المكان لو كان بمعنى حل واستقر وهو ما لا يناسب حمل معنى الآية عليه. والكلام تمهيد لسعة العلم،لأن شأن المالك أن يعلم مملوكاته. وتخصيص الليل بالذكر لأن الساكن في ذلك الوقت يزداد خفاء، فهو كقوله « ولا حبة في ظلمات الارض». وعطف النهار عليه لقصد زيادة الشمول،لأن الليل لما كان مظنة الاختفاء فيه قد يظن أن العالم يقصد الاطلاع على الساكنات فيه بأهمية ولا يقصد إلى الاطلاع على الساكنات في النهار، فذكر النهار لتحقيق تمام الإحاطة بالمعلومات.

وتقديم المجرور للدلالة على الحصر، وهو حصر الساكنات في كونها له لا لغيره، أي في كون ملكها التام له، كما تقدم في قوله « قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله».

وقد جاء قوله «وهو السميع العليم» كالنتيجة للمقدمة، لأن المقصود من الإخبار بأن الله يملك الساكنات التمهيد لإثبات عموم علمه، وإلا فإن ملك المتحركات المتصرفات

أقوى من ملك الساكنات التي لا تبدي حَراكا، فظهر حسن وقع قوله « وهو السميع العليم » عقب هذا.

والسميع : العالم العظيم بالمسموعات أو بالمحسوسات. والعليم : الشديد العلم بكلّ معلوم .

﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾

استئناف آخر ناشىء عن جملة « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله ».

وأعيد الأمر بالقول اهتماما بهذا المقول، لأنّه غرض آخر غير الذي أمر فيه بالقول قبله، فإنّه لمّا تقرّر بالقول السابق عبودية ما في السماوات والارض لله وأنّ مصير كلّ ذلك إليه انتقل الى تقرير وجوب إفراده بالعبادة، لأنّ ذلك نتيجة لازمة لكونه مالكا لجميع ما احتوته السماوات والارض، فكان هذا التقرير جاريا على طريقة التعريض إذ أمر الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ بالتبرّيء من أن يعبد غير الله. والمقصود الإنكار على الذين عبدوا غيره واتّخذوهم أولياء، كما يقول القائل بمحضر المجادل المكابر (لا أجحد الحقّ) لدلالة المقام على أنّ الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لا يصدر منه ذلك، كيف وقد علموا أنّه دعاهم الى توحيد الله من أول بعثته، وهذه السورة ما نزلت إلاّ بعد البعثة بسنين كثيرة، كما استخلصناه ممّا تقدّم في صدر السورة. وقد ذكر ابن عطية عن بعض المفسّرين أنّ هذا القول أمر به الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ ليجيب المشركين الذين دعوه الى عبادة أصنامهم، أي هو مثل ما في قوله تعالى « قل أفغير الله تأمروني أعبد أيّها الجاهلون »، وهو لعمري ممّا يشعر به أسلوب الكلام وإن قال ابن عطية: إنّ ظاهر الآية لا يتضمّنه كيف ولابدّ للاستئناف من نكتة .

والاستفهام للإنكار. وقدّم المفعول الأول لـ«أتّخذ» على الفعل وفاعله ليكون مواليا للاستفهام لأنّه هو المقصود بالإنكار لا مطلق اتّخاذ الوليّ. وشأن همزة الاستفهام

بجميع استعمالاته أن يليها جزء الجملة المستفهم عنه كالمنكر هنا، فالتقديم للاهتمام به، وهو من جزئيات العناية التي قال فيها عبد القاهر أن لا بدّ من بيان وجه العناية، وليس مفيدا للتخصيص في مثل هذا لظهور أنّ داعي التقديم هو تعيين المراد بالاستفهام فلا يتعيّن أن يكون لغرض غير ذلك. فمن جعل التقديم هنا مفيدا للاختصاص، أي انحصار إنكار اتّخاذ الولي في غير الله كما مال اليه بعض شرّاح الكشّاف فقد تكلّف ما يشهد الاستعمال والذوق بخلافه، وكلام الكشاف بريء منه بل الحقّ أنّ التقديم هنا ليس إلاّ للاهتمام بشأن المقدّم ـ ليليَ أداة الاستفهام فيعلم أن محلّ الإنكار هو اتّخاذ غير الله وليّا، وأما مّا زاد على ذلك فلا التفات اليه من المتكلم. ولعلّ الذي حداهم الى ذلك أنّ المفعول في هذه الآية ونظائرها مثل « أفغير الله تأمروني أعبد ـ أغير الله تدعون » هو كلمة «غير» المضافة الى اسم الجلالة، وهي عامّة في كلّ ما عدا الله، فكان الله ملحوظا من لفظ المفعول فكان إنكار اتّخاذ الله وليّا لأنّ إنكار اتّخاذ غيره وليّا مستلزما عدم إنكار اتّخاذ الله وليّا، لأنّ إنكار اتّخاذ غير الله لا يبقى معه إلاّ اتّخاذ الله وليّا ؛ فكان هذا التركيب مستلزما معنى القصر وآئلا إليه وليس هو بدالّ على القصر مطابقة، ولا مفيدا لما يفيده القصر الإضافي من قلب اعتقاد أو إفراد أو تعيين، ألاترى أنّه لوكان المفعول خلاف كلمة (غير) لما صحّ اعتبار القصر، كما لو قلت: أزيدا أتتّخذ صديقا، لم يكن مفيدا إلاّ إنكار اتّخاذ زيد صديقا من غير التفات الى اتّخاذ غيره، وإنّما ذلك لأنّك تراه ليس أهلا للصداقة فلا فرق بينه وبين قولك : أتتّخذ زيدا صديقا، إلاّ أنّك أردت توجّه الإنكار للمتّخذ لا للاتّخاذ اهتماما به. والفرق بينهما دقيق فأجد فيه نظرك.

ثم إن كان المشركون قد سألوا من النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن يتّخذ أصنامهم أولياء كان لتقديم المفعول نكتة اهتمام ثانية وهي كونه جوابا لكلام هو المقصود منه كما في قوله «أفغير الله تَأمُرُونيَ أعْبُدُ أيّها الجاهلون» وقوله «قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة ـ الى قوله ـ قال أغير الله أبغيكم إلها ». وأشار صاحب الكشاف في قوله « أغير الله أبغي ربّا » الآتي في آخر السورة الى أنّ تقديم «غير الله » على « أبغي » لكونه جوابا عن ندائهم له الى عبادة آلهتهم. قال الطيبي : لأنّ كل تقديم إمّا للاهتمام أو لجواب إنكار.

والوليّ : الناصر المدبّر، ففيه معنى العلم والقدرة.يقال : تولّى فلانا، أي اتّخذه ناصرا. وسمّي الحليف وليًا لأنّ المقصود من الحلف النصرة. ولمّا كان الإله هوالذي يرجع إليه عابده سمّي وليًا لذلك. ومن أسمائه.تعالى الولي.

والفاطر : المبدع والخالقُ. وأصله من الفطر وهو الشقّ. وعن ابن عباس: ما عرفت معنى الفاطر حتى اختصم اليّ أعرابيان في بئر، فقال أحدهما : أنا فطرتُها. وإجراء هذا الوصف على اسم الجلالة دون وصف آخر استدلال على عدم جدارة غيره لأن يتّخذ وليًا، فهو ناظر الى قوله في أول السورة « الحمد لله الذي خلق السماوات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون». وليس يغني عنه قوله قبله « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله » لأنّ ذلك استدلال عليهم بالعبودية لله وهذا استدلال بالافتقار الى الله في أسبـاب بقائهم الى أجل.

وقوله «وهو يـُطعم» جملة في موضع الحال، أي يـُعطي الناس ما يأكلونه ممّا أخرج لهم من الارض :من حبوب وثمار وكلأ وصيد. وهذا استدلال على المشركين بما هو مسلّم عندهم، لأنّهم يعترفون بأنّ الرازق هو الله وهو خالق المخلوقات وإنّما جعلوا الآلهة الأخرى شركاء في استحقاق العبادة. وقد كثر الاحتجاج على المشركين في القرآن بمثل هذا كقوله تعالى « أفرأيتم ما تحرثون أ أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ».

وأمّا قوله « ولا يُطْعمُ » ــ بضم الياء وفتح العين ــ فتكميل دالّ على الغنى المطلق كقوله تعالى «وما أريد أن يطعِمونِ ». ولا أثر له في الاستدلال إذ ليس في آلهة العرب ما كانوا يطعمونه الطعام. ويجوز أن يراد التعريض بهم فيما يقدّمونه الى أصنامهم من القرابين وما يهرقون عليها من الدماء، إذ لا يخلو فعلهم من اعتقاد أنّ الأصنام تنعم بذلك.

﴿ قُلْ إِنِّيَ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ 14 ﴾

استئناف مكرّر لأسلوب الاستئناف الذي قبله . ومثار الاستئنافين واحد ولكن الغرض منهما مختلف، لأنّ ما قبله يحوم حول الاستدلال بدلالة العقل على إبطال الشرك، وهذا

استدلال بدلالة الوحي الذي فيه الأمر باتّباع دين الاسلام وما بني عليه اسم الإسلام من صرف الوجه الى الله، كما قال في الآية الأخرى « فقل أسلمت وجهي لله »، فهذا إبطال لطعنهم في الدين الذي جاء به المسمّى بالاسلام، وشعاره كلمة التوحيد المبطلة للإشراك.

وبني فعل «أمرت» للمفعول، لأنّ فاعل هذا الأمر معلوم بما تكرّر من إسناد الوحي الى الله.

ومعنى « أوّل من أسلم » أنّه أول من يتّصف بالاسلام الذي بعثه الله به، فهو الاسلام الخاصّ الذي جاء به القرآن، وهو زائد على ما آمن به الرسل من قبل، بما فيه من وضوح البيان والسماحة، فلا ينافي أنّ بعض الرسل وصفوا بأنّهم مسلمون، كما في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ويعقوب « يا بنيّ إنّ الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون ». وقد تقدّم بيان ذلك عند ذكر تلك الآية في سورة البقرة .

ويجوز أن يكون المراد أول من أسلم ممّن دعوا الى الاسلام.

ويجوز أن يكون الأول كناية عن الأقوى والأمكن في الاسلام، لأنّ الأول في كلّ عمل هو الأحرص عليه والأعلق به، فالأوليّة تستلزم الحرص والقوة في العمل، كما حكى الله تعالى عن موسى قوله «وأنا أول المؤمنين». فإنّ كونه أوّلهم معلوم وإنّما أراد: أنّي الآن بعد الصعقة أقوى الناس إيمانا. وفي الحديث « نحن الآخرون الأولون يوم القيامة ». وقد تقدّم شيء من هذا عند قوله تعالى « ولا تكونوا أول كافر به » في سورة البقرة.

والمقصود من هذا على جميع الوجوه تأييس المشركين من عوده إلى دينهم لأنّهم ربّما كانوا إذا رأوا منه رحمة بهم ولينا في القول طمعوا في رجوعه الى دينهم وقالوا إنّه دين آبائه.

وقوله « ولا تكوننّ من المشركين» عطف على قوله « قل»، أي قل لهم ذلك لييأسوا. والكلام نهي من الله لرسوله مقصود منه تأكيد الأمر بالاسلام، لأنّ الأمر بالشيء

يقتضي النهي عن ضدّه، فذكر النهي عن الضدّ بعد ذلك تأكيد له، وهذا التأكيد لتقطع جرثومة الشرك من هذا الدين.

و«من» تبعيضية، فمعنى «من المشركين» أي من جملة الذين يشركون، ويحتمل أنّ النهي عن الانتماء الى المشركين، أي هو أمر بالبراءة منهم فتكون «من» اتّصالية ويكون «المشركين» بالمعنى اللقبي، أي الذين اشتهروا بهذا الاسم، أي لا يكن منك شيء فيه صلة بالمشركين، كقول النّابغة :

فإنّي لَسْتُ منك ولست منّي

والتأييس على هذا الوجه أشدّ وأقوى .

وقد يؤخذ من هذه الآية استدلال للمأثور عن الأشعري : أنّ الإيمان بالله وحده ليس ممّا يجب بدليل العقل بل تتوقّف المؤاخذة به على بعثة الرسول، لأنّ الله أمر نبيّه – صلى الله عليه وسلم – أن ينكر أن يتّخذ غير الله وليّا لأنّه فاطر السماوات والارض، ثم أمره أن يقول «إنّي أمرت أن أكون أول من أسلم» ثم أمره بما يدلّ على المؤاخذة بقوله «إنّي أخاف إن عصيت ربّي – الى قوله – فقد رحمه».

﴿ قُلْ إِنِّيَ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ 15 مَّنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْمُبِينُ 16 ﴾

هذا استئناف مكرّر لما قبله، وهو تدرّج في الغرض المشترك بينهما من أنّ الشرك بالله متوعّد صاحبه بالعذاب وموعود تاركه بالرحمة. فقوله «أغير الله أتّخذ وليّا» الآية رفض للشرك بالدليل العقلي، وقوله «قل إنّي أمرت أن أكون أوّل من أسلم» الآية، رفض للشرك امتثالا لأمر الله وجلاله .

وقوله هنا «قل إنّي أخاف» الآية تجنّب للشرك خوفا من العقاب وطمعا في الرحمة. وقد جاءت مترتّبة على ترتيبها في نفس الأمر.

وفهم من قوله « إن عصيت ربّي» أنّ الآمر له بأن يكون أول من أسلم والناهي عن كونه من المشركين هو الله تعالى .

وفي العدول عن اسم الجلالة الى قوله « ربّي » إيماء الى أنّ عصيانه أمر قبيح لأنّه ربّه فكيف يعصيه.

وأضيف العذاب الى «يوم عظيم» تهويلا له لأنّ في معتاد العرب أن يطلق اليوم على يوم نصر فريق وانهزام فريق من المحاربين، فيكون اليوم نكالا على المنهزمين، إذ يكثر فيهم القتل والأسر ويسام المغلوب سوء العذاب، فذكر «يوم» يثير من الخيال مخاوف مألوفة، ولذلك قال الله تعالى «فكذّبوه فأخذهم عذاب يوم الظلّة إنّه كان عذاب يوم عظيم» ولم يقل عذاب الظلّة أنّه كان عذابا عظيما. وسيأتي بيان ذلك مفصّلا عند قوله تعالى « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن » في سورة التغابن، وبهذا الاعتبار حَسن جعل إضافة العذاب الى اليوم العظيم كناية عن عظم ذلك العذاب، لأنّ عظمة اليوم العظيم تستلزم عظم ما يقع فيه عرفا.

وقوله « من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه » جملة من شرط وجزاء وقعت موقع الصفة لـ«عذاب».

و«يصرف» مبنى للمجهول في قراءة الأكثر، على أنّه رافع لضمير العذاب أو لضمير «من» على النيابة عن الفاعل. والضمير المجرور بـ«عن» عائد الى «مَن» أي يصرف العذاب عنه، أو عائد الى العذاب، أي من يصرف هو عن العذاب، وعلى عكس هذا العود يكون عود الضمير المستتر في قوله « يصرف » .

وقرأه حمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب، وخلف «يصرف» ــ بالبناء للفاعل ــ على أنّه رافع لضمير « ربّي » على الفاعلية.

أمّا الضمير المستتر في « رحمَهُ » فهو عائد الى « ربّي »، والمنصوب عائد الى «مَن» على كلتا القراءتين.

ومعنى وصف العذاب بمضمون جملة الشرط والجزاء، أي من وفّقه الله لتجنّب أسباب ذلك العذاب فهو قد قدّر الله له الرحمة ويسّر له أسبابها.

والمقصود من هذا الكلام إثبات مقابل قوله « إنّي أخاف إن عصيت ربّي عذاب يوم عظيم » كأنّه قال : أرجو إن أطعته أن يرحمني ربّي، لأنّ من صرف عنه العذاب ثبتت له الرحمة. فجاء في إفادة هذا المعنى بطريقة المذهب الكلامي. وهو ذكر الدليل ليعلم المدلول. وهذا ضرب من الكناية وأسلوب بديع بحيث يدخل المحكوم له في الحكم بعنوان كونه فردا من أفراد العموم الذين ثبت لهم الحكم.

ولذلك عقّبه بقوله «وذلك الفوز المبين». والإشارة موجّهة الى الصرف المأخوذ من قوله «من يصرف عنه» أو الى المذكور. وإنّما كان الصرف عن العذاب فوزا لأنّه إذا صرف عن العذاب في ذلك اليوم فقد دخل في النعيم في ذلك اليوم. قال تعالى « فمن زحزح عن النار وأدخل الجنّة فقد فاز ». و«المبين» اسم فاعل من أبان بمعنى بان .

﴿ وَإِنْ يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ 17

عطف على الجمل المفتتحة بفعل «قل» فالخطاب للنبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

وهذا مؤذن بأنّ المشركين خوّفوا النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ أو عرّضوا له بعزمهم على إصابته بشرّ وأذى فخاطبه الله بما يثبّت نفسه وما يؤيس أعداءه من أن يستزلّوه. وهذا كما حكي عن إبراهيم عليه السلام «وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنّكم أشركتم بالله ما لم ينزّل به عليكم سلطانا»، ومن وراء ذلك إثبات أنّ المتصرّف المطلق في أحوال الموجودات هو الله تعالى بعد أن أثبت بالجمل السابقة أنّه محدث الموجودات كلّها في السماء والارض، فجُعل ذلك في أسلوب تثبيت للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ على عدم الخشية من بأس المشركين وتهديدهم ووعيدهم، ووعدُه بحصول الخير له من أثر رضى ربّه وحدَه عنه، وتحدّي المشركين بأنّهم لا يستطيعون إضراره ولا يجلبون نفعه. ويحصل منه ردّ على المشركين الذين كانوا إذا ذُكّروا بأنّ الله خالق السماوات والارض ومن فيهن أقرّوا بذلك، ويزعمون أنّ آلهتهم تشفع عند الله وأنّها تجلب الخير وتدفع

الشرّ، فلمّا أبطلت الآيات السابقة استحقاق الأصنام الإلهية لأنّها لم تخلق شيئا، وأوجبت عبادة المستحقّ الإلهية بحقّ، أبطلت هذه الآية استحقاقهم العبادة لأنّهم لا يملكون للناس ضرّا ولا نفعا، كما قال تعالى « قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرّا ولا نفعا » وقال عن إبراهيم عليه السلام « قال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرّون ».

وقد هيّأت الجمل السابقة موقعا لهاته الجملة، لأنّه إذا تقرّر أنّ خالق الموجودات هو الله وحده لزم من ذلك أنّه مقدّر أحوالهم وأعمالهم، لأنّ كون ذلك في دائرة قدرته أولى وأحقّ بعد كون معروضات تلك العوارض مخلوقة له. فالمعروضات العارضة للموجودات حاصلة بتقدير الله لأنّه تعالى مقدّر أسبابها، و اضع نظام حصولها وتحصيلها، وخالق وسائل الدواعي النفسانية إليها أو الصوارف عنها .

والمسّ حقيقته وضع اليد على شيء. وقد يكون مباشرة وقد يكون بآلة، ويستعمل مجازا في إيصال شيء الى شيء فيستعار الى معنى الإيصال فيكثر أن يذكر معه ما هو مستعار للآلة. ويدخل عليه حرف الآلة وهو الباء كما هنا، فتكون فيه استعارتان تبعيتان إحداهما في الفعل والأخرى في معنى الحرف، كما في قوله « ولا تمسّوها بسوء». فالمعنى : وإن يصبك الله بضرّ أو وإن ينلك من الله ضرّ .

والضُرّ – بضم الضاد – هو الحال الذي يؤلم الانسان، وهو من الشرّ، وهو المنافر للانسان. ويقابله النفع، وهو من الخير، وهو الملائم. والمعنى إن يقدّر الله لك الضرّ فهلاّ يستطيع أحد كشفه عنك إلاّ هو إن شاء ذلك، لأنّ مقدّراته مربوطة ومحوطة بنواميس ونظم لا تصل الى تحويلها إلاّ قدرة خالقها.

وقابل قوله « وإن يمسسك الله بضرّ» بقوله « وإن يمسسك بخير » مقابلة بالأعمّ، لأنّ الخير يشمل النفع وهو الملائم ويشمل السلامة من المنافر، للإشارة الى أنّ المراد من الضرّ ما هو أعمّ، فكأنّه قيل: إن يمسسك بضرّ وشرّ وإن يمسسك بنفع وخير، ففي الآية احتباك. وقال ابن عطية : ناب الضرّ في هذه الآية مناب الشرّ والشرّ أعمّ وهو مقابل الخير. وهو من الفصاحة عدول عن قانون التكلّف والصنعة، فإنّ من باب التكلّف

أن يكون الشيء مقترنا بالذي يختص به ونظّر هذا بقوله تعالى « إنّ لك أنّ لا تجوع فيها ولا تعرى وإنّك لا تظمأ فيها ولا تضحى ». اهـ.

وقوله « فهو على كلّ شيء قدير » جعل جوابا للشرط لأنّه علّة الجواب المحذوف والجوابِ المذكور قبله، إذ التقدير : وإن يمسسك بخير فلا مانع له لأنّه على كلّ شيء قدير في الضرّ والنفع. وقد جعل هذا العموم تمهيدا لقوله بعده « وهو القاهر فوق عباده ».

﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ 18 ﴾

هذه الجملة معطوفة على جملة « وإن يمسسك الله بضرّ » الآية، والمناسبة بينهما أنّ مضمون كلتيهما يبطل استحقاق الأصنام العبادة. فالآية الأولى أبطلت ذلك بنفي أن يكون للأصنام تصرّف في أحوال المخلوقات، وهذه الآية أبطلت أن يكون غير الله قاهرا على أحد أو خبيرا أو عالما بإعطاء كل مخلوق ما يناسبه، ولا جرم أنّ الإله تجب له القدرة والعلم، وهما جماع صفات الكمال، كما تجب له صفات الأفعال من نفع وضرّ وإحياء وإماتة، وهي تعلّقات للقدرة أطلق عليها اسم الصفات عند غير الأشعري نظرا للعرف، وأدخلها الأشعري في صفة القدرة لأنّها تعلّقات لها، وهو التحقيق.

ولذلك تتنزّل هذه الآية من التي قبلها منزلة التعميم بعد التخصيص لأنّ التي قبلها ذكرت كمال تصرّفه في المخلوقات وجاءت به في قالب تثبيت الرسول – صلى الله عليه وسلم – كما قدّمنا، وهذه الآية أوعت قدرته على كلّ شيء وعلمه بكلّ شيء، وذلك أصل جميع الفعل و الصنع .

والقاهر : الغالب المُكرِه الذي لا ينفلت من قدرته من عُدّي إليه فعل القهر.

وقد أفاد تعريف الجزأين القصر، أي لا قاهر إلاّ هو، لأنّ قهر الله تعالى هو القهر الحقيقي الذي لا يجد المقهور منه ملاذا، لأنّه قهر بأسباب لا يستطيع أحد خلق ما يدافعها. وممّا يشاهد منها دوما النوم وكذلك الموتُ. سبحان من قهر العباد بالموت.

و«فوق» ظرف متعلّق بـ«القاهر»، وهو استعارة تمثيلية لحالة القاهر بأنّه كالذي يأخذ المغلوب من أعلاه فلا يجد معالجة ولا حراكا. وهو تمثيل بديع ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون « وإنّا فوقهم قاهرون ».

ولا يفهم من ذلك جهة هي في علوّ كما قد يتوهّم، فلا تعدّ هذه الآية من المتشابهات.

والعباد: هم المخلوقون من العقلاء، فلا يقال للدوابّ عباد الله، وهو في الأصل جمع عبد لكن الاستعمال خصّه بالمخلوقات، وخصّ العبيد بجمع عبد بمعنى المملوك.

ومعنى القهر فوق العباد أنّه خالق ما لا يدخل تحت قُدرهم بحيث يوجدُ ما لا يريدون وجوده كالموت، ويمنع ما يريدون تحصيله كالولد للعقيم والجهل بكثير من الأشياء، بحيث إنّ كلّ أحد يجد في نفسه أمورا يستطيع فعلها وأمورا لا يستطيع فعلها وأمورا يفعلها تارة ولا يستطيع فعلها تارة، كالمشي لمن خَدِرت رجله؛ فيعلم كلّ أحد أنّ الله هو خالق القُدر والاستطاعات لأنّه قد يمنعها، ولأنّه يخلق ما يخرج عن مقدور البشر، ثم يقيس العقل عوالم الغيب على عالم الشهادة. وقد خلق الله العناصر والقوى وسلّط بعضها على بعض فلا تستطيع المدافعة إلاّ ما خوّلها الله.

والحكيم: المحكم المتقن للمصنوعات، فعيل بمعنى مفعل، وقد تقدّم في قوله « فاعلموا أنّ الله عزيز حكيم » في سورة البقرة وفي مواضع كثيرة.

والخبير: مبالغة في اسم الفاعل من (خَبَر) المتعدّي، بمعنى (علم)، يقال: خبر الأمر، إذا علمه وجرّبه. وقد قيل: إنّه مشتقّ من الخَبَر لأنّ الشيء إذا علم أمكن الإخبار به.

﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَـٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾

انتقال من الاستدلال على إثبات ما يليق بالله من الصفات، الى إثبات صدق رسالة محمد – صلى الله عليه وسلم – والى جعلِ الله حكما بينه وبين مكذّبيه، فالجملة استئناف ابتدائي،ومناسبة الانتقال ظاهرة.

روى الواحدي في أسباب النزول عن الكلبي:أنّ رؤساء مكّة قالوا : يا محمد ما نرى أحدا مصدّقك بما تقول، وقد سألنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أن ليس عندهم ذكرُك ولا صفتك فأرِنا من يشهد أنّك رسول الله. فنزلت هذه الآية .

وقد ابتدئت المحاورة بأسلوب إلقاء استفهام مستعمل في التقرير على نحو ما بيّنته عند قوله تعالى « قل لمن ما في السماوات والارض » ومثل هذا الأسلوب لإعداد السامعين لتلقّي ما يرد بعد الاستفهام.

و(أي) اسم استفهام يطلب به بيان أحد المشتركات فيما أضيف إليه هذا الاستفهام، والمضاف إليه هناهو«شيء» المفسّر بأنّه من نوع الشهادة.

و(شَيء)اسم عامّ من الأجناس العالية ذات العموم الكثير،قيل: هو الموجود، وقيل: هوما يعلم ويصحّ وجوده.والأظهر في تعريفه أنّه الأمر الذي يعلم.ويجري عليه الإخبار سواء كان موجودا أوصفة موجود أو معنى يتعقّل ويتحاور فيه،ومنه قوله تعالى «فقال الكافرون هذا شيء عجيب أإذا متنا وكنّا ترابا ذلك رجْع بعيد ».

وقد تقدّم الكلام على مواقع حسن استعمال كلمة(شيء)ومواقع ضعفها عند قوله تعالى « ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع » في سورة البقرة.

و« أكبَرُ» هنا بمعنى أقوى وأعدل في جنس الشهادات، وهو من إطلاق ما مدلوله عظم الذات على عظم المعنى، كقوله تعالى « ورضوان من الله أكبر » وقوله « قل قتال فيه كبير». وقد تقدّم في سورة البقرة.

وقوة الشهادة بقوة اطمئنان النفس إليها وتصديق مضمونها.

وقوله «شهادة» تمييز لنسبة الأكبرية الى الشيء فصار ماصْدق الشيء بهذا التمييز هو الشهادة. فالمعنى: أيّة شهادة هي أصدق الشهادات،فالمستفهم عنه بـ«أي»فرد من أفراد الشهادات يطلب علِم أنّه أصدق أفراد جنسه.

والشهادة تقدّم بيانها عند قوله تعالى « شهادة بينكم » في سورة المائدة.

ولمّا كانت شهادة الله على صدق الرسول – صلى الله عليه وسلم – غير معلومة للمخاطبين المكذّبين بأنّه رسول الله، صارت شهادة الله عليهم في معنى القسم على نحو قوله تعالى « ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنّه لمن الكاذبين » أي أن تُشهد الله على كذب الزوج، أي أن تحلف على ذلك بسم الله، فإنّ لفظ (أشهد الله) من صيغ القسم إلاّ أنّه إن لم يكن معه معنى الإشهاد يكون مجازا مرسلا، وإن كان معه معنى الإشهاد كما هنا فهو كناية عن القسم مراد منه معنى إشهاد الله عليهم، وبذلك يظهر موقع قوله « الله شهيد بيني وبينكم »، أي أشهده عليكم. وقريب منه ما حكاه الله عن هود « قال إنّي أشهد الله ».

وقوله « قل الله شهيد بيني وبينكم » جواب للسؤال، ولذلك فصلت جملته المصدّرة بـ« قل ». وهذا جواب أمر به المأمور بالسؤال على معنى أن يسأل ثم يبادر هو بالجواب لكون المراد بالسؤال التقرير وكون الجواب ممّا لا يسع المقرّر إنكاره، على نحو ما بيّنّاه في قوله « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله ».

ووقع قوله « الله شهيد بيني وبينكم » جوابا على لسانهم لأنّه مرتّب على السؤال وهو المقصود منه فالتقدير : قل شهادة الله أكبر شهادة، فالله شهيد بيني وبينكم، فحذف المرتّب عليه لدلالة المرتّب إيجازا كما هو مقتضى جزالة أسلوب الإلجاء والجدل. والمعنى : أنّي أشهد الله الذي شهادته أعظم شهادة أنّني أبلغتكم أنّه لا يرضى بأن تشركوا به وأنذرتكم.

وفي هذه الآية ما يقتضي صحة إطلاق اسم (شيء) على الله تعالى لأنّ قوله « الله شهيد » وقع جوابا عن قوله « أي شيء » فاقتضى إطلاق اسم (شيء) خبرا عن الله تعالى وإن لم يدلّ صريحا. وعليه فلو أطلقه المؤمن على الله تعالى لما كان في إطلاقه تجاوز للأدب ولا إثم. وهذا قول الأشعرية خلافا لجهم بن صفوان وأصحابه.

ومعنى « شهيد بيني وبينكم » أنّه لمّا لم تنفعهم الآيات والنذر فيرجعوا عن التكذيب والمكابرة لم يبق إلاّ أن يكلهم الى حساب الله تعالى. والمقصود: إنذارهم بعذاب الله في

الدنيا والآخرة. ووجه ذكر « بيني وبينكم » أنّ الله شهيد له، كما هو مقتضى السياق. فمعنى البيْن أنّ الله شهيد للرسول – صلى الله عليه وسلم – بالصدق لردّ إنكارهم رسالته كما هو شأن الشاهد في الخصومات.

وقوله « وأوحي إليّ هذا القرآن » عطف على جملة « الله شهيد بيني وبينكم »، وهو الأهمّ فيما أقسم عليه من إثبات الرسالة. وينطوي في ذلك جميع ما أبلغهم الرسول – صلى الله عليه وسلم – وما أقامه من الدلائل. فعطف «وأوحي إلي هذا القرآن » من عطف الخاصّ على العامّ، وحُذف فاعل الوحي وبني فعله للمجهول للعلم بالفاعل الذي أوحاه اليه وهو الله تعالى .

والإشارة بـ« هذا القرآن » الى ما هو في ذهن المتكلّم والسامع. وعطف البيان بعد اسم الإشارة بيّن المقصود بالإشارة.

واقتصر على جعل علّة نزول القرآن للنذارة دون ذكر البشارة لأنّ المخاطبين في حال مكابرتهم التي هي مقام الكلام لا يناسبهم إلاّ الإنذار، فغاية القرآن بالنسبة إلى حالهم هي الإنذار، ولذلك قال« لأنذركم به » مصرّحا بضمير المخاطبين. ولم يقل : لأنذر به، وهم المقصود ابتداء من هذا الخطاب وإن كان المعطوف على ضميرهم ينذر ويبشّر. على أنّ لام العلّة لا تؤذن بانحصار العلّة في مدخولها إذ قد تكون للفعل المعدّى بها علل كثيرة.

« ومن بلغ » عطف على ضمير المخاطبين، أي ولأنذر به من بلغه القرآن وسمعه ولو لم أشافهه بالدعوة، فحذف ضمير النصب الرابط للصلة لأنّ حذفه كثير حسن، كما قال أبو علي الفارسي.

وعموم « مَن » وصلتها يشمل كلّ من يبلغه القرآن في جميع العصور.

﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ 19 ﴾

جملة مستأنفة من جملة القول المأمور بأن يقوله لهـم.

فهي استئناف بعد جملة « أيّ شيء أكبر شهادة ». خصّ هذا بالذكر لأنّ نفي الشريك لله في الإلهية هوأصل الدعوة الاسلامية فبعد أن قرّرهم أنّ شهادة الله أكبر شهادة وأشهد الله على نفسه فيما بلّغ، وعليهم فيما أعرضوا وكابروا؛ استأنف استفهاما على طريقة الإنكار استقصاء في الإعذار لهم فقال : أتشهدون أنتم على ما أصررتم عليه أنّ مع الله آلهة أخرى كما شهدت أنا على ما دعوتكم اليه، والمقرّر عليه هنا أمر ينكرونه بدلالة المقام.

وإنّما جعل الاستفهام المستعمل في الإنكار عن الخبر الموكّد بـ«إنّ» ولام الابتداء ليفيد أنّ شهادتهم هذه ممّا لا يكاد يصدّق السامعون أنّهم يشهدونها لاستبعاد صدورها من عقلاء، فيحتاج المخبر عنهم بها الى تأكيد خبره بمؤكّديْن فيقول : إنّهم ليشهدون أنّ مع الله آلهة أخرى، فهنالك يحتاج مخاطبهم بالإنكار الى إدخال أداة الاستفهام الإنكاري على الجملة التي من شأنها أن يحكى بها خبرهم، فيفيد مثلُ هذا التركيب إنكارين : أحدهما صريح بأداة الانكار، والآخر كنائي بلازم تأكيد الإخبار لغرابة هذا الزعم بحيث يشكّ السامع في صدوره منهم.

ومعنى « لتشهدون » لتدّعونا دعوى تحقّقونها تحقيقا يشبه الشهادة على أمر محقّق الوقوع، فإطلاق « تشهدون » مشاكلة لقوله « قل الله شهيد بيني وبينكم ».

والآلهة جمع إله، وأجري عليه الوصف بالتأنيث تنبيها على أنّها لا تعقل فإنّ جمع غير العاقل يكون وصفه كوصف الواحدة المؤنّثة.

وقوله « قل لا أشهد » جواب للاستفهام الذي في قوله « أإنّكم لتشهدون » لأنّه بتقدير : قل أإنّكم، ووقعت المبادرة بالجواب بتبرّيء المتكلّم من أن يشهد بذلك لأنّ جواب المخاطبين عن هذا السؤال معلوم من حالهم أنّهم مقرّون به فأعرض عنهم بعد سؤالهم كأنّه يقول : دعْنا من شهادتكم وخذوا شهادتي فإنّي لا أشهد بذلك.

ونظير هذا قوله تعالى « فإن شهدوا فلا تشهد معهم » .

وجملة «قل إنّما هو إله واحد» بيان لجملة «لا أشهد» فلذلك فصلت لأنّها بمنزلة عطف البيان، لأنّ معنى لا أشهد بأنّ معه آلهة هو معنى أنّه إله واحد، وأعيد فعل القول لتأكيد التبليغ.

وكلمة (إنّما) أفادت الحصر، أي هو المخصوص بالوحدانية. ثم بالغ في إثبات ذلك بالتبرّيء من ضدّه بقوله «وإنّني بريء ممّا تشركون». وفيه قطع للمجادلة معهم على طريقة المتاركة.

و(ما) في قوله «ممّا تشركون» يجوز كونها مصدرية، أي من إشراككم. ويجوز كونها موصولة، وهو الأظهر، أي من أصنامكم التي تشركون بها، وفيه حذف العائد المجرور لأنّ حرف الجرّ المحذوف مع العائد متعيّن تقديره بلا لبس، وذلك هو ضابط جواز حذف العائد المجرور، كقوله تعالى «أنسجد لما تأمرنا» أي بتعظيمه، وقوله تعالى «فاصدع بما تؤمر» أي بالجهر به. وظاهر كلام التسهيل أنّ هذا ممنوع، وهو غفلة من مؤلّفه اغترّ بها بعض شرّاح كتبه.

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ 20

جملة مستأنفة انتقل بها أسلوب الكلام من مخاطبة الله المشركين على لسان الرسول – صلى الله عليه وسلم – الى إخبار عامّ كسائر أخبار القرآن. أظهر الله دليلا على صدق الرسول فيما جاء به بعد شهادة الله تعالى التي في قوله «قل الله شهيد بيني وبينكم»، فإنّه لمّا جاء ذكر القرآن هنالك وقع هذا الانتقال للاستشهاد على صدق القرآن المتضمّن صدق من جاء به، لأنّه هو الآية المعجزة العامّة لدائمة. وقد علمت آنفا أنّ الواحدي ذكر أنّ رؤساء المشركين قالوا للنبيء – صلى الله عليه وسلم – قد سألنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أن ليس عندهم ذكرك ولا صفتك الى آخره ؛ فإذا كان كذلك كان التعرّض لأهل الكتاب هنا إبطالا لما قالوه أنّه ليس عندهم ذكر النبيء ولا صفته، أي فهم

وأنتم سواء في جحد الحقّ، وإن لم تجعل الآية مشيرة إلى ما ذكر في أسباب النزول تعيّن أن تجعل المراد بـ«الذين آتيناهم الكتاب» بعض أهل الكتاب، وهم المنصفون منهم مثل عبد الله بن سلام ومخيريق، فقد كان المشركون يقدُرون أهل الكتاب ويثقون بعلمهم وربما اتبّع بعض المشركين دين أهل الكتاب وأقلعوا عن الشرك مثل ورقة بن نوفل، فلذلك كانت شهادتهم في معرفة صحّة الدين موثوقا بها عندهم إذا أدّوها ولم يكتموها. وفيه تسجيل على أهل الكتاب بوجوب أداء هذه الشهادة الى الناس.

فالضمير المنصوب في قوله « يعرفونه » عائد الى القرآن الذي في قوله « وأوحي إليّ هذا القرآن ». والمراد أنّهم يعرفون أنّه من عند الله ويعرفون ما تضمّنه ممّا أخبرت به كتبهم، ومن ذلك رسالة من جاء به، وهو محمد –صلى الله عليه وسلم–، لما في كتبهم من البشارة به. والمراد بالذين أوتوا الكتاب علماء اليهود والنصارى كقوله تعالى « قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب ».

والتشبيه في قوله «كما يعرفون أبناءهم» تشبيه المعرفة بالمعرفة. فوجه الشبه هو التحقّق والجزم بأنّه هو الكتاب الموعود به، وإنّما جعلت المعرفة المشبّه بها هي معرفة أبنائهم لأن المرء لا يضلّ عن معرفة شخص ابنه وذاته إذا لقيه وأنّه هو ابنه المعروف، وذلك لكثرة ملازمة الأبناء آباءهم عرفا.

وقيل : إنّ ضمير « يعرفونه » عائد الى التوحيد المأخوذ من قوله «إنّما هو إله واحد»، وهذا بعيد. وقيل الضمير عائد الى النبيء – صلى الله عليه وسلم – مع أنّه لم يجر له ذكر فيما تقدّم صريحا ولا تأويلا. ويقتضي أن يكون المخاطب غير الرسول – صلى الله عليه وسلم – وهو غير مناسب على أنّ في عوده إلى القرآن غنية عن ذلك مع زيادة إثباته بالحجّة وهي القرآن.

وقوله « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون » استئناف لزيادة إيضاح تصلّب المشركين وإصرارهم، فهم المراد بالذين خسروا أنفسهم كما أريدوا بنظيره السابق الواقع بعد قوله « ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ». فهذا من التكرير للتسجيل وإقامة الحجّة وقطع المعذرة، وأنّهم مصرّون على الكفر حتى ولو شهد بصدق الرسول

أهل الكتاب، كقوله « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم». وقيل : أريد بهم أهل الكتاب، أي الذين كتموا الشهادة ، فيكون « الذين خسروا » بدلا من « الذين آتيناهم الكتاب ».

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّـٰلِمُونَ 21 ﴾

عطف على جملة «الذين خسروا أنفسهم . فالمراد بهم المشركون مثل قوله «ومن أظلم ممّن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه ». وقد تقدّم نظيره في سورة البقرة. والمراد بافترائهم عقيدة الشرك في الجاهلية بما فيها من تكاذيب، وبتكذيبهم الآيات تكذيبهم القرآن بعد البعثة. وقد جعل الآتي بواحدة من هاتين الخصلتين أظلم الناس فكيف بمن جمعوا بينهما.

وجملة « إنّه لا يفلح الظالمون » تذييل، فلذلك فصلت، أي إذا تحقّق أنّهم لا أظلم منهم فهم غير مفلحين، لأنّه لا يفلح الظالمون فكيف بمن بلغ ظلمه النهاية، فاستغنى بذكر العلّة عن ذكر المعلول.

وموقع (إنّ) في هذا المقام يفيد معنى التعليل للجملة المحذوفة، كما تقرّر في كلام عبد القاهر. وموقع ضمير الشأن معها أفاد الاهتمام بهذا الخبر اهتمام تحقيق لتقع الجملة الواقعة تفسيرا له في نفس السامع موقع الرسوخ.

والافتراء الكذب المتعمّد. وقوله « كذبا » مصدر مؤكّد له ، وهو أعمّ من الافتراء. والتأكيد يحصل بالأعمّ،كما قدّمناه في قوله تعالى « ولكنّ الذين كفروا يفترون على الله الكذب» في سورة المائدة، وقد نفى فلاحهم فعمّ كلّ فلاح في الدنيا والآخرة، فإنّ الفلاح المعتدّ به في نظر الدين في الدنيا هو الإيمان والعمل، وهو سبب فلاح الآخرة.

﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ أَيْنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ 22 ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ

وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ [23] انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ 24 ﴾

عطف على جملة « ومن أظلم مـمّن افترى على الله كذبا »، أو على جملة «إنّه لا يفلح الظالمون »، فإنّ مضمون هذه الجمل المعطوفة له مناسبة بمضمون جملة « ومن أظلم» ومضمون جملة « إنّه لا يفلح الظالمون »، لأنّ مضمون هذه من آثار الظلم وآثار عدم الفلاح، ولأنّ مضمون الآية جامع للتهديد على الشرك والتكذيب ولإثبات الحشر ولإبطال الشرك.

وانتصب «يومَ» على الظرفية، وعامله محذوف، والأظهر أنّه يقدّر ممّا تدلّ عليه المعطوفات وهي : نقول، أو قالوا، أوكذّبوا، أو ضلّ، وكلّها صالحة للدلالة على تقدير المحذوف، وليست تلك الأفعال متعلّقا بها الظرف بل هي دلالة على المتعلّق المحذوف، لأنّ المقصود تهويل ما يحصل لهم يوم الحشر من الفتنة والاضطراب الناشئين عن قول الله تعالى لهم « أين شركاؤكم »، وتصوير تلك الحالة المهولة.

وقدّر في الكشاف الجواب ممّا دلّ عليه مجموع الحكاية. وتقديره : كان ما كان، وأنّ حذفه مقصود به الإبهام الذي هو داخل في التخويف. وقد سلك في هذا ما اعتاده أئمّة البلاغة في تقدير المحذوفات من الأجوبة والمتعلّقات. والأحسن عندي أنّه إنّما يصار الى ذلك عند عدم الدليل في الكلام على تعيين المحذوف وإلاّ فقد يكون التخويف والتهويل بالتفصيل أشدّ منه بالإبهام إذا كان كلّ جزء من التفصيل حاصلا به تخويف. وقدّر بعض المفسّرين : اذكر يوم نحشرهم. ولا نكتة فيه. وهنالك تقديرات أخرى لبعضهم لا ينبغي أن يعرّج عليها.

والضمير المنصوب في « نحشرهم » يعود الى « من افترى على الله كذبا » أو الى «الظالمون إذ المقصود بذلك المشركون، فيؤذن بمشركين ومشرَك بهم . وللتنبيه على أنّ الضمير عائد الى المشركين وأصنامهم جيء بقوله « جميعا » ليدلّ على قصد الشمول، فإنّ

شمول الضمير لجميع المشركين لا يتردّد فيه السامع حتى يحتاج الى تأكيده باسم الإحاطة والشمول، فتعيّن أنّ ذكر « جميعا » قصد منه التنبيه.على أنّ الضمير عائد إلى المشركين وأصنامهم، فيكون نظير قوله « ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا مكانكم أنتم وشركاؤكم» وقوله «ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله . وانتصب «جميعا» هنا على الحال من الضمير.

والمقصود من حشر أصنامهم معهم أن تظهر مذلّة الأصنام وعدم جدواها كما يحشر الغالب أسرى قبيلة ومعهم من كانوا ينتصرون به، لأنّهم لوكانوا غائبين لظنّوا أنّهم لوحضروا لشفعوا،أوأنّهم شغلوا عنهم بما هم فيه من الجلالة والنعيم، فإنّ الأسرى كانوا قد يأملون حضور شفعائهم أو من يفاديهم. قال النابغة :

يأملْن رحلة نصر وابن سيّار

وعطف «نقولُ» ب«ثـم» لأنّ القول متأخّر عن زمن حشرهم بمهلة لأنّ حصّة انتظار المجرم ماسيحلّ به أشدّ عليه، ولأنّ في إهمال الاشتغال بهم تحقيرا لهم. وتفيد «ثم» مع ذلك الترتيب الرتبي .

وصرّح بـ«الذين أشركوا» لأنّهم بعض ما شمله الضمير، أي ثم نقول للذين أشركوا من بين ذلك الجمع.

وأصل السؤال ب(أين) أنّه استفهام عن المكان الذي يحلّ فيه المسند اليه، نحو : أين بيتك، وأين تذهبون. وقد يسأل بها عن الشيء الذي لا مكان له،فيراد الاستفهام عن سبب عدمه، كقول أبي سعيد الخدري لمروان بن الحكم حين خرج يوم العيد فقصد المنبر قبل الصلاة « أين تقديم الصلاة ». وقد يسأل ب(أين)عن عمل أحد كان مرجوّا منه، فإذا حضر وقته ولم يحصل منه يسأل عنه ب(أين)، كأنّ السائل يبحث عن مكانه تنزيلا له منزلة الغائب المجهول مكانه ؛ فالسؤال ب« أين » هنا عن الشركاء المزعومين وهم حاضرون كما دلّت عليه آيات أخرى. قال تعالى « احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله ».

والاستفهام توبيخي عمّا كان المشركون يزعمونه من أنّها تشفع لهم عند الله، أو أنّها تنصرهم عند الحاجة، فلمّا رأوها لا غناء لها قيل لهم : أين شركاؤكم، أي أين عملهم فكأنّهم غُيِّب عنهم.

وأضيف الشركاء إلى ضمير المخاطبين إضافة اختصاص لأنّهم الذين زعموا لهم الشركة مع الله في الإلهية فلم يكونوا شركاء إلاّ في اعتقاد المشركين، فلذلك قيل«شركاؤكم». وهذا كقول أحد أبطال العرب لعَمرو بن معد يكرب لمّا حدّث عمرو في جمع أنّه قتله، وكان هو حاضرا في ذلك الجمع، فقال له « مَهْلا أبا ثور قتيلك يسمع »، أي المزعوم أنّه قتيلك.

ووصفوا بـ«الذين كنتم تزعمون» تكذيبا لهم ؛ وحذف المفعول الثاني لـ«تزعمون» ليعمّ كلّ ما كانوا يزعمونه لهم من الإلهية والنصر والشفاعة ؛ أمّا المفعول الأول فحذف على طريقة حذف عائد الصلة المنصوب.

والزعم : ظنّ يميل الى الكذب أو الخطأ أو لغرابته يتّهم صاحبه، فيقال : زعم، بمعنى أنّ عهدة الخبر عليه لا على الناقل، وتقدّم عند قوله تعالى «ألم تر إلى الذين يزعمون» الآية في سورة النساء. وتأتي زيادة بيان لمعنى الزعم عند قوله تعالى « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا » في سورة التغابن.

وقوله « ثم لم تكن فتنتهم » عطف على جملة « ثم نقول » و(ثم) للترتيب الرتبي وهو الانتقال من خبر إلى خبر أعظم منه.

والفتنة أصلها الاختبار، من قولهم : فتنَ الذهَب إذا اختبر خلوصه من الغلْث. وتطلق على اضطراب الرأي من حصول خوف لا يصبر على مثله، لأنّ مثل ذلك يدلّ على مقدار ثبات من يناله، فقد يكون ذلك في حالة العيش ؛ وقد يكون في البغض والحبّ ؛ وقد يكون في الاعتقاد والتفكير وارتباك الأمور. وقد تقدّم الكلام عليها عند قوله تعالى « إنّما نحن فتنة فلا تكفر » في سورة البقرة.

و«فتنتهم» هنا استثني منها « أن قالوا والله ربّنا ما كنّا مشركين »، فذلك القول إمّا أن

يكون من نوع ما استثني هو منه المحذوف في تفريغ الاستثناء، فيكون المستثنى منه من الأقوال الموصوفة بأنّها فتنة. فالتقدير : لم يكن لهم قول هو فتنة لهم إلاّ قولهم «والله ربّنا ما كنا مشركين .»

وإمّا أن يكون القول المستثنى دالاّ على فتنتهم، أي على أنّهم في فتنة حين قالوه. وأيّاما كان فقولهم « والله ربّنا ما كنّا مشركين » متضمّن أنّهم مفتونون حينئذ.

وعلى ذلك تحتمل الفتنة أن تكون بمعنى اضطراب الرأي والحيرة في الأمر، ويكون في الكلام إيجاز. والتقدير : فافتتنوا فيماذا يجيبون، فكان جوابهم أن قالوا « والله ربّنا ما كنّا مشركين» فعدل عن المقدّر الى هذا التركيب لأنّه قد علم أنّ جوابهم ذلك هو فتنتهم لأنّه أثرها ومظهرها.

ويحتمل أن يراد بالفتنة جوابهم الكاذب لأنّه يفضي الى فتنة صاحبه، أي تجريب حالة نفسه.

ويحتمل أن تكون أطلقت على معناها الأصلي وهو الاختبار. والمراد به السؤال لأنّ السؤال اختبار عمّا عند المسؤول من العلم، أو من الصدق وضدّه، ويتعيّن حينئذ تقدير مضاف، أي لم يكن جواب فتنتهم، أي سؤالهم عن حال إشراكهم إلاّ أن قالوا«والله ربّنا ما كنّا مشركين».

وقرأ الجمهور « لم تكن » — بتاء تأنيث حرف المضارعة — . وقرأه حمزة، والكسائي، ويعقوب — بياء المضارعة للغائبة — باعتبار أنّ «قالوا» هو اسم (كان).

وقرأ الجمهور « فتنتهم » — بالنصب — على أنّه خبر (كان)، فتكون (كان) ناقصة واسمها «إلاّ أن قالوا » وإنّما أخّر عن الخبر لأنّه محصور .

وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وحفص عن عاصم — بالرفع — على أنّه اسم (كان) و«أنْ قالوا» خبر (كان)، فتجعل (كان) تامّة. والمعنى لم توجد فتنة لهم إلاّ قولهم « والله ربّنا ما كنّا مشركين »، أي لم تقع فتنتهم إلاّ أن نفوْا أنّهم أشركوا.

ووجه اتّصال الفعل بعلامة مضارعة للمؤنّث على قراءة نصب « فتنتهم » هو أنّ

فاعله مؤنّث تقديرا، لأنّ القول المنسبك من (أن) وصلتها من جملة الفتنة على أحد التأويلين. قال أبو علي الفارسي : وذلك نظير التأنيث في اسم العدد في قوله تعالى « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها »،لأنّ الأمثال لمّا كانت في معنى الحسنات أنّث اسم عددها.

وقرأ الجمهور «ربّنا» — بالجرّ — على الصفة لاسم الجلالة. وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف — بالنصب — على النداء بحذف حرفه.

وذكرُهم الربّ بالإضافة الى ضميرهم مبالغة في التنصّل من الشرك، أي لا ربّ لنا غيره. وقد كذّبوا وحلفوا على الكذب جريا على سننهم الذي كانوا عليه في الحياة، لأنّ المرء يحشر على ما عاش عليه، ولأنّ الحيرة والدهش الذي أصابهم خيّل إليهم أنّهم يموّهون على الله تعالى فيتخلّصون من العقاب. ولا مانع من صدور الكذب مع ظهور الحقيقة يومئذ، لأنّ الحقائق تظهر لهم وهم يحسبون أنّ غيرهم لا تظهر له، ولأنّ هذا إخبار منهم عن أمر غائب عن ذلك اليوم فإنّهم أخبروا عن أمورهم في الدنيا.

وفي صحيح البخاري: أنّ رجلا قال لابن عباس: إنّي أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ، فذكر منها قوله « ولا يكتمون الله حديثا » وقوله «والله ربّنا ما كنّا مشركين ». فقد كتموا في هذه الآية. فقال ابن عباس : إنّ الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فيقول المشركون تعالوا نقل : ما كنّا مشركين، فيختم على أفواههم فتنطق أيديهم، فعند ذلك عرفوا أنّ الله لا يُكتم حديثا.

وقوله « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » جعل حالهم المتحدّث عنه بمنزلة المشاهد، لصدوره عمّنْ لا خلاف في أخباره، فلذلك أمر سامعه أو أمر الرسول — صلى الله عليه وسلم — بما يدلّ على النظر إليه كأنّه مشاهد حاضر.

والأظهر أنّ «كيف» لمجرّد الحال غير دالّ على الاستفهام. والنظر الى الحالة هو النظر إلى أصحابها حين تكيّفهم بها. وقد تقدّمت له نظائر منها قوله تعالى « انظر كيف يفترون على الله الكذب » في سورة النساء. وجعل كثير من المفسّرين النظر هنا نظرا

قلبيا فإنّه يجيء كما يجيء فعل الرؤية فيكون معلّقا عن العمل بالاستفهام، أي تأمّل جواب قول القائل «كيف يفترون على الله الكذب» تجده جوابا واضحا بيّنا.

ولأجل هذا التحقّق من خبر حشرهم عبّر عن كذبهم الذي يحصل يوم الحشر بصيغة الماضي في قوله «كذبوا على أنفسهم ». وكذلك قوله « وضلّ عنهم ما كانو يفترون».

وفعل (كذب) يعدّى بحرف (على) الى من يخبّر عنه الكاذب كذبا مثل تعديته في هذه الآية، وقول النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ من كذب عليّ معتمّدا فليتبوّأ مقعده من النار»، وأمّا تعديته الى من يخبره الكاذب خبرا كذبا فبنفسه، يقال: كذبك، إذا أخبرك بكذب.

وضلّ بمعنى غاب كقوله تعالى « أإذا ضلَلْنا في الارض »، أي غيّبنا فيها بالدفن. و«ما» موصولة و «يفترون» صلتها، والعائد محذوف، أي يختلقونه وماصْدق ذلك هو شركاؤهم. والمراد: غيبة شفاعتهم ونصرهم لأنّ ذلك هو المأمول منهم فلمّا لم يظهر شيء من ذلك نُزّل حضورهم منزلة الغيبة، كما يقال: أُخِذتَ وغاب نصيرك، وهو حاضر.

﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَٰطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ 25

عطف جملة ابتدائية على الجمل الابتدائية التي قبلها من قوله « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ».

والضمير المجرور بـ«من» التبعيضية عائد الى المشركين الذين الحديث معهم وعنهم ابتداء من قوله «ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون»، أي ومن المشركين من يستمع إليك. وقد انتقل الكلام الى أحوالِ خاصّة عقلائهم الذين يربأون بأنفسهم عن أن يقابلوا دعوة

الرسول – صلى الله عليه وسلم – بمثل ما يقابله به سفهاؤهم من الإعراض التامّ، وقولهم «قلوبنا في أكنّة ممّا تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب». ولكن هؤلاء العقلاء يتظاهرون بالحلم والأناة والإنصاف ويخيّلون للدهماء أنّهم قادرون على مجادلة الرسول – عليه الصلاة والسلام – وإبطال حججه ثم ينهون الناس عن الإيمان. روى الواحدي عن ابن عبّاس أنّه سمّى من هؤلاء أبا سفيان بن حرب، وعتبة وشيبة ابني ربيعة، وأبا جهل، والوليد بن المغيرة، والنضر بن الحارث، وأمية وأبيّا ابني خلف، اجتمعوا الى النبيء – صلى الله عليه وسلم – يستمعون القرآن فلمّا سمعوه قالوا للنضر : ما يقول محمد فقال : والذي جعلها بيته (يعني الكعبة) ما أدري ما يقول إلاّ أنّي أرى تحرّك شفتيه فما يقول إلاّ أساطير الأولين مثل ما كنت أحدّثكم عن القرون الماضية. يعني أنّه قال ذلك مكابرة منه للحقّ وحسدا للرسول – عليه الصلاة والسلام –. وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى. وكان يحدّث قريشا عن أقاصيص العجم، مثل قصة (رستم) و(إسفنديار) فيستملحون حديثه، وكان صاحب أسفار الى بلاد الفرس، وكان النضر شديد البغضاء للرسول – صلى الله عليه وسلم – وهو الذي أهدر الرسول – عليه الصلاة والسلام – دمه فقتل يوم فتح مكّة. وروي أنّ أبا سفيان قال لهم : إنّي لأراه حقّا. فقال له أبو جهل : كلاّ. فوصف الله حالهم بهذه الآية. وقد نفع الله أبا سفيان بن حرب بكلمته هذه، فأسلم هو دونهم ليلة فتح مكّة وثبتت له فضيلة الصحبة وصهر النبيء – صلى الله عليه وسلم – ولزوجه هند بنت عتبة بن ربيعة.

و«الأكنّة» جمع كنان – بكسر الكاف – و(أفعلة) يتعيّن في (فِعال) المكسور الفاء إذا كان عينه ولامه مثلين. والكنان : الغطاء، لأنّه يكنّ الشيء، أي يستره. وهي هنا تخييل لأنّه شبّهت قلوبهم في عدم خلوص الحقّ اليها بأشياء محجوبة عن شيء. وأثبتت لها الأكنّة تخييلا ، وليس في قلب أحدهم شيء يشبه الكنان.

وأسند جعل تلك الحالة في قلوبهم إلى الله تعالى لأنّه خلقهم على هذه الخصلة الذميمة والتعقّل المنحرف، فهم لهم عقول وإدراك لأنّهم كسائر البشر، ولكن أهواءهم تخيّر لهم المنع من اتّباع الحقّ، فلذلك كانوا مخاطبين بالإيمان مع أنّ الله يعلم أنّهم

لا يؤمنون إذ كانوا على تلك الصفة، على أنّ خطاب التكليف عامّ لا تعيين فيه لأناس ولا استثناء فيه لأناس. فالجعل بمعنى الخلق وليس للتحويل من حال الى حال. وقد مات المسمّون كلّهم على الشرك عدا أبا سفيان فإنّه شهد حينئذ بأنّ ما سمعه حقّ؛ فدلّت شهادته على سلامة قلبه من الكنان.

والضمير المنصوب في « أن يفقهوه » عائد الى القرآن المفهوم من قوله « يستمع اليك ». وحذف حرف الجرّ. والتقدير: من أن يفقهوه، ويتعلّق بـ«أكنّة» لما فيه من معنى المنع، أي أكنّة تمنع من أن يفهموا القرآن.

والوَقر – بفتح الواو – الصمم الشديد و فعله كوعد ووجد يستعمل قاصرا، يقال: وقرت أذنه، ومتعدّيا يقال: وقر الله أذنه فوقرت. والوقر مصدر غير قياسي لـ(وقرت) أذنه، لأنّ قياس مصدره تحريك القاف، وهو قياسي لـ(وقر) المتعدّي، وهو مستعار لعدم فهم المسموعات. جعل عدم الفهم بمنزلة الصمم ولم يذكر للوقر متعلّق يدلّ على الممنوع بوقر آذانهم لظهور أنّه من أن يسمعوه، لأنّ الوقر مؤذن بذلك، ولأنّ المراد السمع المجازي وهو العلم بما تضمّنه المسموع.

وقوله «على قلوبهم»، وقوله « في آذانهم » يتعلّقان بـ«جعلنا». وقدّم كلّ منهما على مفعول «جعلنا» للتنبيه على تعلّقه به من أول الأمر.

فإن قلت: هل تكون هاته الآية حجّة للذين قالوا من علمائنا: إنّ إعجاز القرآن بالصَّرْفة، أي أعجز الله المشركين عن معارضته بأن صرفهم عن محاولة المعارضة لتقوم الحجّة عليهم، فتكون الصرفة من جملة الأكنّة التي جعل الله على قلوبهم.

قلت: لم يحتجّ بهذه الآية أصحاب تلك المقالة لأنّك قد علمت أنّ الأكنّة تخييل وأنّ الوقر استعارة وأنّ قول النضر (ما أدري ما أقول)، بُهتان ومكابرة، ولذلك قال الله تعالى « وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها ».

وكلمة «كلّ» هنا مستعملة في الكثرة مجازا لتعذّر الحقيقة سواء كان التعذّر عقلا كما في هذه الآية، وقوله تعالى «فلا تميلوا كلّ الميل»، وذلك أنّ الآيات تنحصر أفرادها

لأنّها أفراد مقدّرة تظهر عند تكوينها إذ هي من جنس عامّ؛ أم كان التعذّر عادة كقول النابغة :

بها كلّ ذيّال وخنساء ترعوي — الى كلّ رَجّاف من الرّمل فارد

فإنّ العادة تحيل اجتماع جميع بقر الوحش في هذا الموضع.

فيتعذّر أن يرى القوم كلّ أفراد ما يصحّ أن يكون آية، فلذلك كان المراد بـ«كلّ» معنى الكثرة الكثيرة، كما تقدّم في قوله تعالى «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكلّ آية» في سورة البقرة.

و(حتى) حرف موضوع لإفادة الغاية، أي أنّ ما بعدها غاية لما قبلها. وأصل (حتى) أن يكون حرف جرّ مثل (إلى) فيقع بعده اسم مفرد مدلوله غاية لما قبل (حتّى). وقد يعدل عن ذلك ويقع بعد (حتّى) جملة فتكون (حتّى) ابتدائية، أي تؤذن بابتداء كلام مضمونه غاية لكلام قبل (حتى). ولذلك قال ابن الحاجب في الكافية : إنّها تفيد السببية، فليس المعنى أنّ استماعهم يمتدّ الى وقت مجيئهم ولا أنّ جعل الأكنّة على قلوبهم والوقر في آذانهم يمتدّ الى وقت مجيئهم، بل المعنى أن يتسبّب على استماعهم بدون فهم. وجعل الوقر على آذانهم والأكنّة على قلوبهم أنّهم إذا جاءوك جادلوك .

وسميّت «حتى» ابتدائية لأنّ ما بعدها في حكم كلام مستأنف استئنافا ابتدائيا. ويأتي قريب من هذا عند قوله « قد خسر الذين كذّبوا بلقاء الله حتّى إذا جاءتهم الساعة بغتة» في هذه السورة، وزيادة تحقيق لمعنى (حتّى) الابتدائية عند قوله تعالى «فمن أظلم من افترى على الله كذبا ــ الى قوله ــ حتى إذا جاءتهم رسلنا » الخ في سورة الأعراف.

و«إذا» شرطية ظرفية. و«جاءوك» شرطها، وهو العامل فيها. وجملة « يجادلونك » حال مقدّرة من ضمير «جاءوك » أي جاءوك مجادلين، أي مقدّرين المجادلة معك يظهرون لقومهم أنّهم أكفّاء لهذه المجادلة.

وجملة « يقول » جواب «إذا»، وعدل عن الإضمار الى الإظهار في قوله « يقول

الذين كفروا » لزيادة التسجيل عليهم بالكفر،وأنّهم ما جاءوا طالبين الحقّ كما يدّعون ولكنّهم قد دخلوا بالكفر وخرجوا به فيقولون «إن هذا إلاّ أساطير الأولين» ، فهم قد عدلوا عن الجدل الى المباهتة والمكابرة.

والأساطير جمع أسطورة ــ بضم الهمزة وسكون السين ــ وهي القصّة والخبر عن الماضين. والأظهر أنّ الأسطورة لفظ معرّب عن الرومية : أصله إسطوريَا ــ بكسر الهمزة ــ وهو القصّة. ويدلّ لذلك اختلاف العرب فيه، فقالوا : أسطورة وأسطيرة وأسطور وأسطير، كلّها ــ بضم الهمزة ــ وإسطارة وإسطار ــ بكسر الهمزة ــ. والاختلاف في حركات الكلمة الواحدة من جملة أمارات التعريب. ومن أقوالهم : أعجميّ فالعب به ما شئْت ». وأحسن الألفاظ لها أُسطورة لأنّها تصادف صيغة تفيد معنى المفعول، أي القصّة المسطورة. وتفيد الشهرة في مدلول مادّتها مثل الأعجوبة والأحدوثة والأكرومة. وقيل: الأساطير اسم جمع لا واحد له مثل أبابيل وعباديد وشَمَاطيط. وكان العرب يطلقونه على ما يتسامر الناس به من القصص والأخبار على اختلاف أحوالها من صدق وكذب. وقد كانوا لايميّزون بين التواريخ والقصص والخرافات فجميع ذلك مرمي بالكذب والمبالغة. فقولهم « إن هذا إلاّ أساطير الاولين». يحتمل أنّهم أرادوا نسبة أخبار القرآن الى الكذب على ما تعارفوه من اعتقادهم في الأساطير. ويشتمل أنّهم أرادوا أنّ القرآن لايخرج عن كونه مجموع قصص وأساطير، يعنون أنّه لا يستحقّ أن يكون من عند الله لأنّهم لقصور أفهامهم أو لتجاهلهم يعرضون عن الاعتبار المقصود من تلك القصص ويأخذونها بمنزلة الخرافات التي يتسامر الناس بها لتقصير الوقت. وسيأتي في سورة الأنفال أنّ من قال ذلك النضر بن الحارث، وأنّه كان يمثّل القرآن بأخبار (رستم)و(اسفنديار).

﴿ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْــَٔوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُّهْلِكُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ 26 ﴾

عطف على جملة « ومنهم من يستمع اليك »،والضميران المجروران عائدان الى القرآن المشار إليه باسم الإشارة في قولهم «إن هذا إلاّ أساطير الأولين». ومعنى النهي عنه النهي عن استماعه. فهو من تعليق الحكم بالذات. والمراد حالة من أحوالها يعيّنها

المقام. وكذلك الناي عنه معناه النأي عن استماعه، أي هم ينهون الناس عن استماعه ويتباعدون عن استماعه. قال النابغة :

لقد نَهَيْتُ بني ذبيانَ عن أُقُرٍ وعن تربّعهم في كلّ أصفار

يعني نهيتهم عن الرعي في ذي أقر، وهو حمى الملك النعمان بن الحارث الغسّاني.

وبين قوله « ينهون — وينأون » الجناس القريب من التمام.

والقصر في قوله «وإنْ يهلِكُون إلاّ أنْفسهم» قصر إضافي يفيد قلب اعتقادهم لأنّهم يظنّون بالنهي والنأي عن القرآن أنّهم يضرّون النبيء — صلى الله عليه وسلم — لئلاّ يتّبعوه ولا يتّبعه الناس، وهم إنّما يُهلكون أنفسهم بدوامهم على الضلال وبتضليل الناس، فيحملون أوزارهم وأوزار الناس، وفي هذه الجملة تسلية للرسول — عليه الصلاة والسلام — وأنّ ما أرادوا به نكايته إنّما يضرّون به أنفسهم.

وأصل الهلاك الموت. ويطلق على المضرّة الشديدة لأنّ الشائع بين الناس أنّ الموت أشدّ الضرّ. فالمراد بالهلاك هنا ما يلقونه في الدنيا من القتل والمذّلة عند نصر الاسلام وفي الآخرة من العذاب.

والنأي: البعد. وهو قاصر لا يتعدّى الى مفعول إلاّ بحرف جرّ ،وما ورد متعدّيا بنفسه فذلك على طريق الحذف والإيصال في الضرورة.

وعقّب قوله « وإن يهلكون إلاّ أنفسهم » بقوله « وما يشعرون » زيادة في تحقيق الخطأ في اعتقادهم، وإظهارا لضعف عقولهم مع أنّهم كانوا يعدّون أنفسهم قادة للناس، ولذلك فالوجه أن تكون الواو في قوله « وما يشعرون » للعطف لا للحال ليفيد ذلك كون ما بعدها مقصودا به الإخبار المستقلّ لأنّ الناس يعُدّونهم أعظم عقلائهم.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَـٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ [27] بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ [28]﴾

الخطاب للرسول – عليه الصلاة والسلام – لأنّ في الخبر الواقع بعده تسلية له عمّا تضمّنه قوله « وهم ينهون عنه وينأون عنه » فإنّه ابتدأ فعقّبه بقوله « وإن يهلكون إلاّ أنفسهم » ثم أردفه بتمثيل حالهم يوم القيامة . ويشترك مع الرسول في هذا الخطاب كلّ من يسمع هذا الخبر.

و«لو» شرطية، أي لو ترى الآن،و«إذ» ظرفية، ومفعول « ترى » محذوف دلّ عليه ضمير « وقفوا»، أي لو تراهم، و«وقفوا» ماض لفظا والمعنيّ به الاستقبال، أي إذ يوقفون. وجيء فيه بصيغة الماضي للتنبيه على تحقيق وقوعه لصدوره عمّن لا خلاف في خبره.

ومعنى « وقفوا على النار » أبلغوا اليها بعد سير إليها، وهو يتعدّى بـ(على). والاستعلاء المستفاد بـ(على) مجازي معناه قوّة الاتّصال بالمكان،فلا تدلّ (على) على أنّ وقوفهم على النار كان من أعلى النار. وقد قال تعالى «ولو ترى إذ وقفوا على ربّهم»،وأصله من قول العرب : وقفت راحلتي على زيد، أي بلغت اليه فحبسْت ناقتي عن السير. قال ذو الرمّة :

وقفتُ على ربع لميّــة ناقتي فما زلتُ أبكي عنده وأخاطبه

فحذفوا مفعول (وقفت) لكثرة الاستعمال. ويقال : وقفه فوقف، ولا يقال : أوقفه بالهمزة.

وعطف عليه « فقالوا » بالفاء المفيدة للتعقيب،لأنّ ما شاهدوه من الهول قد علموا أنّه جزاء تكذيبهم بإلهام أوقعه الله في قلوبهم أو بإخبار ملائكة العذاب، فعجّلوا فتمنّوا أن يرجعوا.

وحرف النداء في قولهم « يا ليتنا نردّ » مستعمل في التحسّر،لأنّ النداء يقتضي بُعد المنادى، فاستعمل في التحسّر لأنّ المتمنّى صار بعيدا عنهم، أي غير مفيد لهم، كقوله تعالى « أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله ».

ومعنى «نردّ» نرجع الى الدنيا ؛ وعطف عليه « ولا نكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين » برفع الفعلين بعد(لا)النافية في قراءة الجمهور عطفا على « نُردّ »،فيكون

من جملة ما تمنّوه، ولذلك لم ينصب في جواب التمنّي إذ ليس المقصود الجزاء، ولأنّ اعتبار الجزاء مع الواو غير مشهور، بخلافه مع الفاء لأنّ الفاء متأصّلة في السببية. والردّ غير مقصود لذاته وإنّما تمنّوه لما يقع معه من الإيمان وترك التكذيب. وإنّما قدّم في الذكر ترك التكذيب على الإيمان لأنّه الأصل في تحصيل المتمنّى على اعتبار الواو للمعية واقعة موقع فاء السببية في جواب التمنّي.

وقرأه حمزة والكسائي «ولا نكذّب–ونكونَ»–بنصب الفعلين–، على أنّهما منصوبان في جواب التمنّي. وقرأ ابن عامر «ولا نكذّب» – بالرفع – كالجمهور، على معنى أنّ انتفاء التكذيب حاصل في حين كلامهم، فليس بمستقبل حتى يكون بتقدير (أن) المفيدة للاستقبال. وقرأ «ونكون» – بالنصب – على جواب التمنّي، أي نكون من القوم الذين يعرفون بالمؤمنين . والمعنى لايختلف.

وقوله « بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل» إضراب عن قولهم «ولا نكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين». والمعنى بل لأنّهم لم يبق لهم مطمع في الخلاص.

وبدا الشيء ظهر. ويقال : بدا له الشيء إذا ظهر له عيانا. وهو هنا مجاز في زوال الشكّ في الشيء، كقول زهير :

بدا ليَ أنّي لستُ مدرك ما مضى ولا سابقٍ شيئا إذا كان جائيا

ولمّا قوبل « بدا لهم » في هذه الآية بقوله « ما كانوا يخفون » علمنا أنّ البَداء هو ظهور أمر في أنفسهم كانوا يخفونه في الدنيا، أي خطر لهم حينئذ ذلك الخاطر الذي كانوا يخفونه، أي الذي كان يبدو لهم، أي يخطر ببالهم وقوعه فلا يُعلنون به فبدا لهم الآن فأعلنوا به وصرّحوا مُعترفين به. ففي الكلام احتباك،تقديره : بل بدا لهم ما كان يبدو لهم في الدنيا فأظهروه الآن وكانوا يخفونه. وذلك أنّهم كانوا يخطر لهم الإيمان لما يرون من دلائله أو من نصر المؤمنين فيصدّهم عنه العناد والحرص على استبقاء السيادة والأنفة من الاعتراف بفضل الرسول وبسبق المؤمنين الى الخيرات قبلهم، وفيهم ضعفاء القوم وعبيدهم، كما ذكرناه عند قوله تعالى « ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي » في هذه السورة ، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى « ربما

يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين » في سورة الحجر. وهذا التفسير يغني عن الاحتمالات التي تحيّر فيها المفسّرون وهي لا تلائم نظم الآية، فبعضها يساعده صدرُها وبعضها يساعدُه عجزها وليس فيها ما يساعده جميعها.

وقوله « ولو رُدّوا لعادوا لما نهوا عنه » ارتقاء في إبطال قولهم حتى يكون بمنزلة التسليم الجدلي في المناظرة، أي لو أجيبت أمنيتهم وردّوا الى الدنيا لعادوا للأمر الذي كان النبيء ينهاهم عنه، وهو التكذيب وإنكار البعث، وذلك لأنّ نفوسهم التي كذّبت فيما مضى تكذيب مكابرة بعد إتيان الآيات البيّنات، هي النفوس التي أرجعت إليهم يوم البعث فالعقل العقل والتفكير التفكير، وإنّما تمنّوا ما تمنّوا من شدّة الهول فتوهّموا التخلّص منه بهذا التمنّي فلو تحقّق تمنّيهم وردّوا واستراحوا من ذلك الهول لغلبت أهواؤهم رشدَهم فنسوا ما حلّ بهم ورجعوا الى ما ألفوا من التكذيب والمكابرة.

وفي هذا دليل على أنّ الخواطر الناشئة عن عوامل الحسّ دون النظر والدليل لا قرار لها في النفس ولا تسير على مقتضاها إلاّ ريثما يدوم ذلك الإحساس فإذا زال زال أثره، فالانفعال به يشبه انفعال العجماوات من الزّجر والسّوط ونحوهما. ويزول بزواله حتّى يعاوده مثلُه.

وقوله « وإنّهم لكاذبون » تذييل لما قبله. جيء بالجملة الاسمية الدالّة على الدوام والثبات، أي أنّ الكذب سجيّة لهم قد تطبّعوا عليها من الدنيا فلا عجب أن يتمنّوا الرجوع ليؤمنوا فلو رجعوا لعادوا لما كانوا عليه فإنّ الكذب سجيّتهم. وقد تضمّن تمنّيهم وعدا، فلذلك صحّ إدخاله في حكم كذبهم دخول الخاصّ في العامّ، لأنّ التذييل يؤذن بشمول ما ذيّل به وزيادة. فليس وصفهم بالكذب بعائد الى التمنّي بل الى ما تضمّنه من الوعد بالإيمان وعدم التكذيب بآيات الله.

﴿ وَقَالُوٓاْ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾29

يجوز أن يكون عطفا على قوله « لعادوا لما نُهوا عنه » فيكون جواب «لوْ»، أي

لو ردّوا لكذّبوا بالقرآن أيضا، ولكذّبوا بالبعث كما كانوا مدّة الحياة الأولى. ويجوز أن تكون الجملة عطفت على جملة « يقول الذين كفروا إن هذا إلاّ أساطير الأولين »، ويكون ما بين الجملتين اعتراضا يتعلّق بالتكذيب للقرآن.

وقوله «إنْ هي» (إن) نافية للجنس، والضمير بعدها مبهم يفسّره ما بعد الاستثناء المفرّغ. قصد من إبهامه الإيجاز اعتمادا على مفسّره، والضمير لمّا كان مفسّرا بنكرة فهو في حكم النكرة، وليس هو ضمير قصّة وشأن، لأنّه لا يستقيم معه معنى الاستثناء، والمعنى إنْ الحياةُ لنا إلاّ حياتُنا الدنيا، أي انحصر جنس حياتنا في حياتنا الدنيا فلا حياة لنا غيرها فبطلت حياة بعد الموت، فالاسم الواقع بعد (إلاّ) في حكم البدل من الضمير.

وجملة « وما نحن بمبعوثين » نفي للبعث، وهو يستلزم تأكيد نفي الحياة غير حياة الدنيا، لأنّ البعث لا يكون إلاّ مع حياة. وإنّما عطفت ولم تفصل فتكونَ موكّدة للجملة قبلها لأنّ قصدهم إبطال قول الرّسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ أنّهم يحْيون حياة ثانية، وقولَه تارة أنّهم مبعوثون بعد الموت، فقصدوا إبطال كلّ باستقلاله.

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَـٰذَا بِالْحَقِّ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ 30﴾

لمّا ذكر إنكارهم البعث أعقبه بوصف حالهم حين يحشرون الى الله، وهو حال البعث الذي أنكروه.

والقول في الخطاب وفي معنى « وقفوا » وفي جواب «لو» تقدّم في نظريتها آنفا. وتعليق « على ربّهم » بـ« وقفوا » تمثيل لحضورهم المحشر عند البعث. شبّهت حالهم في الحضور للحساب بحال عبد جنى فقُبض عليه فوُقف بين يدي ربّه. وبذلك تظهر مزية التعبير بلفظ « ربّهم » دون اسم الجلالة.

وجملة « قال أليس هذا بالحقّ » استئناف بياني، لأنّ قوله « ولو ترى إذ وقفوا »

قد آذن بمشهد عظيم مهول فكان من حقّ السامع أن يسأل :ماذا لقوا من ربّهم، فيجاب : « قال أليس هذا بالحقّ » الآية.

والإشارة الى البعث الذي عاينوه وشاهدوه. والاستفهام تقريري دخل على نفي الأمر المقرّر بـه لاختبار مقدار إقرار المسؤول، فلذلك يُسأل عن نفي ما هو واقع لأنّه إن كان له مطمع في الإنكار تذرّع إليه بالنفي الواقع في سؤال المقرِّر. والمقصود : أهذا حقّ، فإنّهم كانوا يزعمونه باطلا. ولذلك أجابوا بالحرف الموضوع لإ بطال ما قبله وهو «بَلَى» فهو يُبطل النفي فهو إقرار بوقوع المنى، أي بلى هو حقّ، وأكّدوا ذلك بالقسم تحقيقا لاعترافهم للمعترف به لأنّه معلوم لله تعالى، أي نقرّ ولا نشكّ فيه فلذلك نقسم عليه.
وهذا من استعمال القسم لتأكيد لازم فائدة الخبر.

وفُصل «قال فذوقوا العذاب »على طريقة فصل المحاورات. والفاء للتفريع عن كلامهم، أوفاء فصيحة، أي إذ كان هذا الحقّ فذوقوا العذاب على كفركم، أي بالبعث.

والباء سببية، و«ما» مصدرية، أي بسبب كفركم، أي بهذا. وذوْق العذاب استعارة لإ حساسه، لأنّ الذوق أقوى الحواسّ المباشرة للجسم، فشبّه به إحساس الجلد.

﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُواْ يَـٰحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾ 31

استئنا ف للتعجيب من حالهم حين يقعون يوم القيامة في العذاب على ما استداموه من الكفر الذي جرّأهم على استدامته اعتقادهم نفي البعث فذاقوا العذاب لذلك، فتلك حالة يستحقّون بها أن يقال فيهم : قد خسِروا وخابوا.

والخسران تقدّم القول فيه عند قوله تعالى « الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون » في هذه السورة.

والخسارة هنا حرمان خيرات الآخرة لا الدنيا.

والذين كذّبوا بلقاء الله هم الذين حكي عنهم بقوله « وقالوا إن هي إلاّ حياتنا الدنيا » فكان مقتضى الظاهر الإضمار تبعا لقوله «ولو ترى إذ وقفوا على النار» وما بعده، بأن يقال : قد خسروا، لكن عُدل الى الإظهار ليكون الكلام مستقلاّ وليبنى عليه ما في الصلة من تفصيل بقوله « حتّى إذا جاءتهم الساعة بغتة » الخ.

ولقاء الله هو ظهور آثار رضاه وغضبه دون تأخير ولا إمهال ولا وقاية بأسباب عادية من نظام الحياة الدنيا، فلمّا كان العالم الأخروي وهو ما بعد البعث عالم ظهور الحقائق بآثارها دون موانع، وتلك الحقائق هي مراد الله الأعلى الذي جعله عالم كمال الحقائق، جعل المصير إليه مماثلا للقاء صاحب الحق بعد الغيبة والاستقلال عنه زمانا طويلا، فلذلك سمّي البعث ملاقاة الله، ولقاء الله ومصيرا الى الله، ومجيئا إليه، في كثير من الآيات والألفاظ النبوية، وإلاّ فإنّ الناس في الدنيا هم في قبضة تصرّف الله لو شاء لقبضهم إليه ولعجّل اليهم جزاءهم. قال تعالى « ولو يعجّل الله للنّاس الشرّ استعجالهم بالخير لقضي اليهم أجلهم ». ولكنّه لمّا أمهلهم واستدرجهم في هذا العالم الدنيوي ورغّب ورهّب ووعَد وتوعّد كان حال الناس فيه كحال العبيد يأتيهم الأمر من مولاهم الغائب عنهم ويرغّبهم ويحذّرهم، فمنهم من يمتثل ومنهم من يعصي، وهم لا يلقون حينئذ جزاء عن طاعة ولا عقابا عن معصية لأنّه يملي لهم ويؤخّرهم، فإذا طوي هذا العالم وجاءت الحياة الثانية صار الناس في نظام آخر، وهو نظام ظهور الآثار دون ريث، قال تعالى « ووجدوا ما عملوا حاضرا »، فكانوا كعبيد لقُوا ربّهم بعد أن غابوا وأمهلوا. فاللقاء استعارة تمثيلية : شبّهت حالة الخلق عند المصير الى تنفيذ وعد الله ووعيده بحالة العبيد عند حضور سيّدهم بعد غيبة ليجزيهم على ما فعلوا في مدّة المغيب. وشاع هذا التمثيل في القرآن وكلام الرسول — صلى الله عليه وسلم —، كما قال « من أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقاءه »، وفي القرآن « ليُنْذر يومَ التَّلاقِي ».

وقوله «حتّى إذا جاءتهم الساعة بغتة» (حتّى) ابتدائية، وهي لا تفيد الغاية وإنّما تفيد السببية، كما صرّح به ابن الحاجب، أي فإذا جاءتهم الساعة بغتة. ومن المفسّرين من جعل

مجيء الساعة غاية للخسران،وهو فاسد لأنّ الخسران المقصود هنا هو خسرانهم يوم القيامة، فأمّا في الدنيا ففيهم مَن لم يخسر شيئا. وقد تقدّم كلام على (حتّى) الابتدائية عند قوله تعالى « وإن يروا كلّ آيـة لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤوك يجادلونك » في هذه السورة. وسيجيء لمعنى (حتى) زيادة بيان عند قوله تعالى « فمن أظلم ممّن افترى على الله كذبا أو كذّب بآياته — الى قوله — حتّى إذا جاءتهم رسلنا » في سورة الأعراف.

والساعة : علَم بالغلبة على ساعة البعث والحشر.

والبغتة فعلة من البَغْت، وهو مصدر بغتَه الأمر إذا نزل به فجأة من غير ترقّب ولا إعلام ولا ظهور شبح أو نحوه. ففي البغت معنى المجيء عن غير إشعار. وهو منتصب على الحال، فإنّ المصدر يجيء حالا إذا كان ظاهرا تأويلُه باسم الفاعل، وهو يرجع إلى الإخبار بالمصدر لقصد المبالغة.

وقوله «قالوا» جواب (إذا). و«يا حسرتنا» نداء مقصود به التعجّب والتندّم، وهو في أصل الوضع نداء للحسرة بتنزيلها منزلة شخص يسمع ويُنادى ليحضُر كأنّه يقول: يا حسرة احضري فهذا أوان حضورك. ومنه قولهم : يا ليتني فعلت كذا، ويا أسفي أو يا أسفـا، كما تقدّم آنفـا.

وأضافوا الحسرة إلى أنفسهم ليكون تحسّرهم لأجل أنفسهم،فهم المتحسّرون والمتحسَّر عليهم، بخلاف قول القائل: يا حسرة، فإنّه في الغالب تحسّر لأجل غيره فهو يتحسّر لحال غيره. ولذلك تجيء معه (على) التي تدخل على الشيء المتحسّر من أجله داخلة على ما يدلّ على غير التحسّر، كقوله تعالى « يا حسرة على العباد » ، فأمّا مع (يا حسرتي،أو يا حسرتا) فإنّما تجيء(على) داخلة على الأمر الذي كان سببا في التحسّر كما هنا « على ما فرطّنا فيها ». ومثل ذلك قولهم : يا ويلي ويا ويلتِي، قال تعالى « ويقولون يا ويلتنا »، فإذا أراد المتكلّم أنّ الويل لغيره قال : ويْلك، قال تعالى « ويلك آمنْ » ويقولون : ويل لك.

والحسرة: الندم الشديد، وهو التلهّف، وهي فَعْلة من حسِر يحْسَر حَسْرا، من باب فرح، ويقال: تحسّر تحسّرا. والعرب يعاملون اسم المرّة معاملة مطلق المصدر غير ملاحظين فيه معنى المرّة، ولكنّهم يلاحظون المصدر في ضمن فرد، كمدلول لام الحقيقة، ولذلك يحسن هذا الاعتبار في مقام النداء لأنّ المصدر اسم للحاصل بالفعل بخلاف اسم المرّة فهو اسم لفرد من أفراد المصدر فيقوم مقام الماهية.

و« فَرّطنَا » أضعنا. يقال: فرّط في الأمر إذا تهاون بشيء ولم يحفظه، أو في اكتسابه حتى فاته وأفلت منه. وهو يتعدّى الى المفعول بنفسه، كما دلّ عليه قوله تعالى «مافرّطنا في الكتاب من شيء». والأكثر أن يتعدّى بحرف (في) فيقال فرّط في ماله، إذا أضاعه.

و«مَا» موصولة ماصْدَقُها الأعمال الصالحة. ومفعول « فرّطنا » محذوف يعود الى «مَا». تقديره: ما فرّطناه وهم عامّ مثل معاده، أي ندمنا على إضاعة كلّ ما من شأنه أن ينفعنا ففرّطناه، وضمير « فيها » عائد الى الساعة. و«في» تعليلية، أي ما فوّتناه من الأعمال النافعة لأجل نفع هذه الساعة، ويجوز أن يكون في» للتعدية بتقدير مضاف الى الضمير، أي في خيراتها. والمعنى على ما فرطّنا في الساعة، يَعْنُونَ ما شاهدوه من نجاة ونعيم أهل الفلاح. ويجوز أن يعود ضمير « فيها » على الحياة الدنيا، فيكون «في» للظرفية الحقيقية.

وجملة « وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم » في موضع الحال من ضمير « قالوا »، أي قالوا ذلك في حال أنّهم يحملون أوزارهم فهُم بين تلهّف على التفريط في الأعمال الصالحة والإيمان وبين مقاساة العذاب على الأوزار التي اقترفوها، أي لم يكونوا محرومين من خير ذلك اليوم فحسب بل كانوا مع ذلك متعبين مثقلين بالعذاب.

والأوزار جمع وِزر ـ بكسر الواو ـ، وهو الحمل الثقيل، وفعله وَزَرَ يَزِرُ إذا حمل. ومنه قوله هنا «ألا ساء ما يزرون». وقوله «ولا تزر وازرة وزر أخرى». وأطلق الوزر على الذنب والجناية لثقل عاقبتها على جانيها.

وقوله « وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم » تمثيل لهيئة عنتهم من جرّاء ذنوبهم

بحال من يحمل حملا ثقيلا. وذكْر «على ظهورهم» هنا مبالغة في تمثيل الحالة، كقوله تعالى « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ». فذكر الأيدي لأنّ الكسب يكون باليد، فهو يشبه تخييل الاستعارة ولكنّه لا يتأتّى التخييل في التمثيلية لأنّ ما يذكر فيها صالح لاعتباره من جملة الهيئة، فإنّ الحمل على الظهر مؤذن بنهاية ثقل المحمول على الحامل.

ومن لطائف التوجيه وضع لفظ الأوزار في هذا التمثيل؛ فإنّه مشترك بين الأحمال الثقيلة وبين الذنوب، وهم إنّما وقعوا في هذه الشدّة من جرّاء ذنوبهم فكأنّهم يحملونها لأنّهم يعانون شدّة آلامها.

وجملة « ألا ساء ما يزرون » تذييل.

و(ألا) حرف استفتاح يفيد التنبيه للعناية بالخبر. و « ساء ما يزرون » إنشاء ذمّ. و« يزرون » بمعنى يحملون »، أي ساء ما يمثّل من حالهم بالحمْل. و « ما يزرون » فاعل « ساء ». والمخصوص بالذمّ محذوف، تقديره : حَمْلُهم.

﴿ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ 32

لمّا جرى ذكر الساعة وما يلحق المشركين فيها من الحسرة على ما فرّطوا ناسب أن يذكّر الناس بأنّ الحياة الدنيا زائلة وأنّ عليهم أن يستعدّوا للحياة الآخرة. فيحتمل أن يكون جوابا لقول المشركين «إن هي إلاّ حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين». فتكون الواو للحال، أي تقولون إن هي إلاّ حياتنا الدنيا ولو نظرتم حقّ النظر لوجدتم الحياة الدنيا لعبا ولهوا وليس فيها شيء باق، فلعلمتم أنّ وراءها حياة أخرى فيها من الخيرات ما هو أعظم ممّا في الدنيا وإنّما يناله المتّقون، أي المؤمنون، فتكون الآية إعادة لدعوتهم الى الإيمان والتقوى، ويكون الخطاب في قوله « أفلا تعقلون » التفاتا من الحديث عنهم بالغيبة الى خطابهم بالدعوة.

ويحتمل أنّه اعتراض بالتذييل لحكاية حالهم في الآخرة، فإنّه لما حكى قولهم «يا حسرتنا على ما فرّطنا فيها» علم السامع أنّهم فرّطوا في الأمور النافعة لهم في الآخرة بسبب الانهماك في زخارف الدنيا، فذُيّل ذلك بخطاب المؤمنين تعريفا بقيمة زخارف الدنيا وتبشيرا لهم بأنّ الآخرة هي دار الخير للمؤمنين، فتكون الواو عطفت جملة البشارة على حكاية النذارة. والمناسبة هي التضادّد.وأيضا في هذا نداء على سخافة عقولهم إذ غرّتهم في الدنيا فسوّل لهم الاستخفاف بدعوة الله الى الحق. فيجعل قوله « أفلا تعقلون » خطابا مستأنفا للمؤمنين تحذيرا لهم من أن تغرّهم زخارف الدنيا فتلهيهم عن العمل للآخرة.

وهذا الحكم عامّ على جنس الحياة الدنيا، فالتعريف في الحياة تعريف الجنس، أي الحياة التي يحياها كلّ أحد المعروفة بالدنيا، أي الأولى والقريبة من الناس، وأطلقت الحياة الدنيا على أحوالها، أو على مدّتها.

واللعب: عمل أو قول في خفّة وسرعة وطيش ليست له غاية مفيدة بل غايته إراحة البال وتقصير الوقت واستجلاب العقول في حالة ضعفها كعقل الصغير وعقل المتعب، وأكثره أعمال الصبيان. قالوا ولذلك فهو مشتقّ من اللّعاب، وهو ريق الصبي السائل. وضدّ اللعب الجِدّ.

واللهو ما يشتغل به الإنسان ممّا ترتاح إليه نفسه ولا يتعب في الاشتغال به عقله، فلا يطلق إلاّ على ما فيه استمتاع ولذّة وملائمة للشهوة.

وبين اللهو واللعب العموم والخصوص الوجهي. فهما يجتمعان في العمل الذي فيه ملاءمة ويقارنه شيء من الخفّة والطيش كالطرب واللهو بالنساء. وينفرد اللعب في لعب الصبيان. وينفرد اللهو في نحو الميسر والصيد.

وقد أفادت صيغة «وما الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو» قصر الحياة على اللعب واللهو، وهو قصر موصوف على صفة.والمراد بالحياة الأعمال التي يحبّ الإنسان الحياة لأجلها . لأنّ الحياة مدّة وزمن لا يقبل الوصف بغير أوصاف الأزمان من طول أو قصر،

وتحديد أو ضدّه، فتعيّن أنّ المراد بالحياة الأعمال المظروفة فيها. واللعب واللهو في قوة الوصف، لأنـّهما مصدران أريد بهما الوصف للمبالغة، كقول الخنساء:

فإنّما هي إقبال وإدبـار

وهذا القصر ادّعائي يقصد به المبالغة، لأنّ الأعمال الحاصلة في الحياة كثيرة، منها اللهو واللعب، ومنها غيرهما، قال تعالى « إنّما الحياة الدنيا لعب ولَهْو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد». فالحياة تشتمل على أحوال كثيرة منها الملائم كالأكل واللذات، ومنها المؤلم كالأمراض والأحزان، فأمّا المؤلمات فلا اعتداد بها هنا ولا التفات اليها لأنّها ليست ممّا يرغب فيه الراغبون، لأنّ المقصود من ذكر الحياة هنا ما يحصل فيها ممّا يحبّها الناس لأجله، وهو الملائمات .

وأمّا الملائمات فهي كثيرة، ومنها ما ليس بلعب ولهو، كالطعام والشراب والتدفّيء في الشتاء والتبرّد في الصيف وجمع المال عند المولع به وقرى الضيف ونكاية العدوّ وبذل الخير للمحتاج ، إلاّ أنّ هذه لمّا كان معظمها يستدعي صرف همّة وعمل كانت مشتملة على شيء من التعب وهو منافر. فكان معظم ما يحبّ الناس الحياة لأجله هو اللهو واللعب، لأنّه الأغلب على أعمال الناس في أول العمر والغالبُ عليهم فيما بعد ذلك. فمن اللعب المزاح ومغازلة النساء، ومن اللهو الخمر والميسر والمغاني والأسمار وركوب الخيل والصيد.

فأمّا أعمالهم في القربات كالحجّ والعمرة والنذر والطواف بالأصنام والعتيرة ونحوها فلأنّها لمّا كانت لا اعتداد بها بدون الإيمان كانت ملحقة باللعب، كما قال تعالى « وما كان صلاتُهم عند البيت إلاّ مكاء وتصدية»، وقال « الذين اتّخذوا دينهم لَهَوا ولعبا وغرّتهم الحياة الدنيـا ».

فلا جرم كان الأغلب على المشركين والغالب على الناس اللعب واللهو إلاّ من آمن وعمل صالحا. فلذلك وقع القصر الادّعائي في قوله « وما الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو ».

وعقّب بقوله « وللدّار الآخرة خير للذين يتّقون»، فعلم منه أنّ أعمال المتّقين في

الدنيا هي ضدّ اللعب واللهو، لأنّهم جعلت لهم دار أخرى هي خير، وقد علم أنّ الفوز فيها لا يكون إلاّ بعمل في الدنيا فأنتج أنّ عملهم في الدنيا ليس اللهو واللعب وأنّ حياة غيرهم هي المقصورة على اللهو واللعب.

والدار محلّ إقامة الناس، وهي الارض التي فيها بيوت الناس من بناء أو خيام أو قباب. والآخرة مؤنّثُ وصف الآخِر ــ بكسر الخاء ــ وهو ضدّ الأول، أي مقرّ الناس الأخير الذي لا تحوّل بعده.

وقرأ جمهور العشرة « وللدار » ــ بلامين ــ لام الابتداء ولام التعريف، وقرأوا « الآخرة » ــ بالرفع ــ . وقرأ ابن عامر «ولَدارُ الآخرة» ــ بلام الابتداء فقط وبإضافة دار منكّرة الى الآخرة ــ فهو من إضافة الموصوف الى الصفة، كقولهم: مسجد الجامع، أو هو على تقدير مضاف تكون «الآخرة» وصفا له. والتقدير: دار الحياة الآخرة.

و« خَيْرٌ » تفضيل على الدنيا باعتبار ما في الدنيا من نعيم عاجل زائل يلحق معظمهُ مؤاخذةٌ وعذاب.

وقوله « للذين يتّقون » تعريض بالمشركين بأنّهم صائرون الى الآخرة لكنّها ليست لهم بخير ممّا كانوا في الدنيا. والمراد بـ«الذين يتّقون» المؤمنون التابعون لما أمر الله به، كقوله تعالى «هدى للمتّقين»، فإنّ الآخرة لهؤلاء خير محض. وأمّا من تلحقهم مؤاخذة على أعمالهم السيئة من المؤمنين فلمّا كان مصيرهم بعدُ الى الجنّة كانت الآخرة خيرا لهم من الدنيـا .

وقوله « أفلا تعقلون » عطف بالفاء على جملة « وما الحياة الدنيا » الى آخرها لأنّه يتفرّع عليه مضمون الجملة المعطوفة. والاستفهام عن عدم عقلهم مستعمل في التوبيخ إن كان خطابا للمشركين، أو في التحذير إن كان خطابا للمؤمنين. على أنّه لمّا كان استعماله في أحد هذين على وجه الكناية صحّ أن يراد منه الأمران باعتبار كلا الفريقين، لأنّ المدلولات الكنائية تتعدّد ولا يلزم من تعدّدها الاشتراك، لأنّ دلالتها التزامية، على أنّنا نلتزم استعمال المشترك في معنييه.

وقرأ نافع، وابن عامر، وحفص، وأبو جعفر، ويعقوب، «أفلا تعقلون» ـ بتاء الخطاب ـ على طريقة الالتفات. وقرأه الباقون ـ بياء تحتية ـ، فهو على هذه القراءة عائد لما عاد اليه ضمائر الغيبة قبله، والاستفهام حينئذ نعجيب من حالهم.

وفي قوله : « للذين يتّقون » تأييس للمشركين.

﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ 33

استئناف ابتدائي قصدت به تسلية الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأمره بالصبر، ووعده بالنصر، وتأييسه من إيمان المتغالين في الكفر، ووعده بإيمان فرق منهم بقوله « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ـ الى قوله ـ يسمعون ». وقد تهيّأ المقام لهذا الغرض بعد الفراغ من محاجّة المشركين في إبطال شركهم وإبطال إنكارهم رسالة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ، والفراغ من وعيدهم وفضيحة مكابرتهم ابتداء من قوله « وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم » الى هنا.

و«قد» تحقيق للخبر الفعلي، فهو في تحقيق الجملة الفعلية بمنزلة (إنّ) في تحقيق الجملة الاسمية. فحرف (قد) مختصّ بالدخول على الأفعال المتصرّفة الخبرية المثبتة المجرّدة من ناصب وجازم وحرف تنفيس، ومعنى التحقيق ملازم له. والأصحّ أنّه كذلك سواء كان مدخولها ماضيا أو مضارعا، ولا يختلف معنى (قد) بالنسبة للفعلين. وقد شاع عند كثير من النحويّين أنّ (قد) إذا دخل على المضارع أفاد تقليل حصول الفعل. وقال بعضهم : إنّه مأخوذ من كلام سيبويه، ومن ظاهر كلام الكشاف في هذه الآية. والتحقيق أنّ كلام سيبويه لا يدلّ إلاّ على أنّ (قد) يستعمل في الدلالة على التقليل لكن بالقرينة وليست بدلالة أصلية. وهذا هو الذي استخلصتُه من كلامهم وهو المعوّل عليه عندي. ولذلك فلا فرق بين دخول (قد) على فعل المضي ودخوله على الفعل المضارع في إفادة تحقيق الحصول، كما صرّح به الزمخشري في تفسير قوله تعالى « قد يعلم ما أنتم عليه » في سورة النور. فالتحقيق يعتبر في الزمن الماضي إن

كان الفعل الذي بعد (قد) فعلَ مُضيّ، وفي زمن الحال أو الاستقبال إن كان الفعل بعد (قد) فعلا مضارعا مع ما يضمّ الى التحقيق من دلالة المقام، مثل تقريب زمن الماضي من الحال في نحو : قد قامت الصلاة. وهو كناية تنشأ عن التعرّض لتحقيق فعل ليس من شأنه أن يشكّ السامع في أنّه يقع، ومثل إفادة التكثير مع المضارع تبعا لما يقتضيه المضارع من الدلالة على التجدّد، كالبيت الذي نسبه سيبويه للهذلي، وحقّق ابن بري أنّه لعبيد بن الأبرص، وهو :

قَدْ أتْرُكُ القِرْنَ مُصْفَرّا أنَامِلُه   كأنّ أثْوَابَه مُجَّتْ بِفِرْصَاد

وبيت زهير :

أخا ثقة لا تُهلك الخمرُ مالَه   ولكنَّه قد يهلك المالَ نائلُه

وإفادة استحضار الصورة، كقول كعب :

لَقد أقُومُ مَقَاما لو يقوم به   أرى وأسمعُ ما لو يسمَع الفِيلُ
لظلّ يُرعَد إلاّ أن يكون له   من الرسول بإذن الله تَنْويل

أراد تحقيق حضوره لدى الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ مع استحضار تلك الحالة العجيبة من الوجل المشوب بالرجاء.

والتحقيق أنّ كلام سيبويه بريء ممّا حمّلوه، وما نشأ اضطراب كلام النحاة فيه إلاّ من فهم ابن مالك لكلام سيبويه. وقد ردّه عليه أبو حيّان ردّا وجيها.

فمعنى الآية علمنا بأنّ الذي يقولونه يُحزنك محقّقا فتصبّر. وقد تقدّم لي كلام في هذه المسألة عند قوله تعالى « قد نرى تقلّب وجهك في السماء » في سورة البقرة، فكان فيه إجمال وأحلْت على تفسير آية سورة الأنعام، فهذا الذي استقرّ عليه رأيي .

وفعل «نعلم» معلّق عن العمل في مفعولين بوجود اللام.

والمراد بـ« الذي يقولون » أقوالهم الدّالـة على عدم تصديقهم الرسول – صلى الله عليه وسلم –، كما دلّ عليه قوله بعده « ولقد كُذّبَتْ رسل »، فعدل عن ذكر اسم التكذيب ونحوه الى اسم الموصول وصلته تنزيها للرسول – عليه الصلاة والسلام – عن ذكر هذا اللفظ الشنيع في جانبه تلطّفا معه .

وقرأ نافع، وأبو جعفر « لَيُحْزِنك » – بضم الياء وكسر الزاي – . وقرأه الباقون –بفتح الياء وضمّ الزاي– . يُقال : أحزنت الرجل –بهمزة تعدية لفعل حَزِن، ويقال : حَزَنْتُه أيضا. وعن الخليل : أنّ حزنته، معناه جعلت فيه حُزنا كما يقال: دَهنته. وأمّا التعدية فليست إلاّ بالهمزة. قال أبو علي الفارسي : حَزَنْتُ الرجل، أكثر استعمالا، وأحزنته، أقيس. و«الذي يقولون» هو قولهم ساحر، مجنون، كاذب، شاعر. فعدل عن تفصيل قولهم الى إجماله إيجازا أو تحاشيا عن التصريح به في جانب المنزّه عنه.

والضمير المجعول اسم (إنّ) ضمير الشأن، واللام لام القسم، وفعل « يحزنك » فعل القسم، و «الذي يقولون» فاعله، واللام في « ليحزنك » لام الابتداء، وجملة « يحزنك » خبر إنّ، وضمائر الغيبة راجعة الى«الذين كفروا»في قوله « ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون ».

والفاء في قوله « فإنّهم » يجوز أن تكون للتعليل، والمعلّل محذوف دلّ عليه قوله «قد نعلم»، أي فلا تحزنْ فإنّهم لا يُكذبونك، أي لأنّهم لا يكذبونك. ويجوز كونها للفصيحة، والتقدير : فإن كان يحزنك ذلك لأجل التكذيب فإنّهم لا يكذبونك، فالله قد سلّى رسوله – عليه الصلاة والسلام – بأن أخبره بأنّ المشركين لا يكذبونه ولكنّهم أهل جحود ومكابرة. وكفى بذلك تسلية. ويجوز أن تكون للتفريع على «قد نعلم»، أي فعلمنا بذلك يتفرّع عليه أنّا نثبّت فؤادك ونشرح صدرك بإعلامك أنّهم لا يكذبونك، وبأن نذكّرك بسنة الرسل من قبلك، ونذكّرك بأنّ العاقبة هي نصرك كما سبق في علم الله.

وقرأ نافع، والكسائي، وأبو جعفر « لا يكْذبونك »، – بسكون الكاف وتخفيف الذال –. وقرأه الجمهور –بفتح الكاف وتشديد الذال–. وقد قال بعض أئمة اللغة إنّ أكذب وكذّب بمعنى واحد، أي نسبه إلى الكذب. وقال بعضهم: أكذبه، وجده كاذبا، كما يقال :

أحمـدَه، وجده محمودا. وأمّا كذّب ـ بالتشديد ـ فهو لنسبة المفعول الى الكذب. وعن الكسائي: أنّ أكذبه هو بمعنى كَذّب ما جاء به ولم ينْسُب المفعول الى الكذب، وأنّ كذّبه هو نسبه الى الكذب. وهو معنى ما نقل عن الزجّاج معنى كذبتـُه، قلت له: كذبتَ، ومعنى أكذبتـُه، أريتـه أنّ ما أتى به كَذِب.

وقوله « ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون » استدراك لدفع أن يتوهـّم من قوله « لا يكذبونك» على قراءة نافع ومن وافقه أنـّهم صدّقوا وآمنوا، وعلى قراءة البقية « لا يكذّبونك » أنـّهم لم يصدر منهم أصل التكذيب مع أنّ الواقع خلاف ذلك، فاستدرك عليه بأنـّهم يجحدون بآيات الله فيظهر حالهم كحال من ينسب الآتيَ بالآيات الى الكذب وما هم بمكذّبين في نفوسهم.

والجحد والجحود، الإنكار للأمر المعروف، أي الإنكار مع العلم بوقوع ما ينكر، فهو نفي ما يَعلم النافي ثبوته، فهو إنكار مكابرة.

وعُدل عن الإضمار الى قوله « ولكنّ الظالمين » ذمّا لهم وإعلاما بأنّ شأن الظالم الجحد بالحجّة، وتسجيلا عليهم بأنّ الظلم سجيّتهم.

وعدّي «يجحدون» بالباء كما عدّي في قوله « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » لتأكيـد تعلّق الجحد بالمجحود، كالباء في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم »، وفي قوله « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلاّ أن كذّب بها الأولون »، وقول النابغة:

لك الخير إن وارتْ بك الارض واحدا ... وأصبح جـَدّ النـاس يظلـع عـاثرا

ثم إنّ الجحد بآيات الله أريد به الجحد بما جاء به الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الآيات. وجحدها إنكار أنـّها من آيات الله، أي تكذيب الآتي بها في قوله: إنـّها من عند الله، فآل ذلك إلى أنـّهم يكذّبون الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ فكيف يجمع هذا مع قوله « فإنـّهم لا يكذّبونك » على قراءة الجمهور. والذي يستخلص من سياق الآية أنّ المراد فإنـّهم لا يعتقدون أنـّك كاذب لأنّ الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ معروف عندهم بالصدق وكان يلقـّب بينهم بالأمين. وقد قال النضر بن الحارث لمـّا تشـاورت قريش في شأن الرسول: يا معشر قريش قد كان محمد فيكم غلاما أرضاكم

فيكم وأصدقكم حديثا حتّى إذا رأيتم الشيب في صدغيه قلتم ساحر وقلتم كاهن وقلتم شاعر وقلتم مجنون ووالله ما هُو بأولئكم». ولأنّ الآيات التي جاء بها لا يمتري أحد في أنّها من عند الله، ولأنّ دلائل صدقه بيِّنة واضحة ولكنّكم ظالمون.

والظالم هو الذي يجري على خلاف الحقّ بدون شبهة. فهم ينكرون الحق مع علمهم بأنّه الحق، وذلك هو الجحود. وقد أخبر الله عنهم بذلك وهو أعلم بسرائرهم. ونظيرها قوله تعالى حكاية عن قوم فرعون « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلُوّا » فيكون في الآية احتباك. والتقدير: فإنّهم لا يكذّبونك ولا يكذّبون الآيات ولكنّهم يجحدون بالآيات ويجحدون بصدقك، فحذف من كلٍّ لدلالة الآخر.

وأخرج الترمذي عن ناجية بن كعب التابعي أنّ أبا جهل قال للنبيء — صلى الله عليه وسلم — : لا نكذّبك ولكن نكذّب ما جئت به. فأنزل الله «فإنّهم لا يكذّبونك ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون». ولا أحسب هذا هو سبب نزول الآية. لأنّ أبا جهل إن كان قد قال ذلك فقد أراد الاستهزاء، كما قال ابن العربي في العارضة: ذلك أنّه التكذيب بما جاء به تكذيب له لا محالة، فقوله: لا نكذّبك، استهزاء بإطماع التصديق.

﴿ وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰ أَتَـٰهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِيْ الْمُرْسَلِينَ 34 ﴾

عطف على جملة « فإنّهم لا يكذّبونك » أو على جملة « ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون». ويجوز أن تكون الواو واو الحال من الكلام المحذوف قبل الفاء، أي فلا تحزن، أو إن أحزنك ذلك فإنّهم لا يكذّبونك والحال قد كذّبت رسل من قبلك. والكلام على كلّ تقدير تسلية وتهوين وتكريم بأنّ إساءة أهل الشرك لمحمد — عليه الصلاة والسلام — هي دون ما أساء الأقوام الى الرسل من قبله ؛ فإنّهم كذّبوا بالقول والاعتقاد وأمّا قومه فكذّبوا بالقول فقط. وفي الكلام أيضا تأسٍّ للرسول بمن قبله من الرسل.

ولام القسم لتأكيد الخبر بتنزيل الرسول – صلى الله عليه وسلم – منزلة من ذهل طويلا عن تكذيب الرسل لأنّه لمّا أحزنه قول قومه فيه كان كمن بعُد علمه بذلك. و«من قبلك» وصف كاشف لـ« رُسل» جيء به لتقرير معنى التأسّي بأنّ ذلك سنّة الرسل.

وفي موقع هذه الآية بعد التي قبلها إيماء لرجاحة عقول العرب على عقول من سبقهم من الأمم، فإنّ الأمم كذّبت رسلها باعتقادٍ ونطق ألسنتها، والعرب كذّبوا باللسان وأيقنوا بصدق الرسول – عليه الصلاة والسلام – بعقولهم التي لا يروج عندها الزيف.

و(ما) مصدرية، أي صبروا على التكذيب، فيجوز أن يكون قوله « وأوذوا » عطفا على « كذّبوا » وتكون جملة « فصبروا » معترضة. والتقدير : ولقد كذّبت وأوذيَت رسل فصبروا. فلا يعتبر الوقف عند قوله « على ما كذّبوا » بل يوصل الكلام الى قوله « نَصْرُنَا »، وأن يكون عطفا على «كُذّبت رسل»، أي كذّبت وأوذوا. ويفهم الصبر على الأذى من الصبر على التكذيب لأنّ التكذيب أذى فيحسن الوقف عند قوله « على ما كذّبوا ».

وقرن فعل «كذّبت» بعلامة التأنيث لأنّ فاعل الفعل إذا كان جمع تكسير يرجّح اتّصال الفعل بعلامة التأنيث على التأويل بالجماعة. ومن ثمّ جاء فعلا « فصبروا » و « كذّبوا » مقترنين بواو الجمع، لأنّ فاعليهما ضميران مستتران فرجح اعتبار التذكير.

وعطف «وأوذوا » على « كذّبت » عطف الأعمّ على الأخصّ، والأذى أعمّ من التكذيب، لأنّ الأذى هو ما يسوء ولو إساءة مّا، قال تعالى «لن يضرّكم إلاّ أذى» ويطلق على الشديد منه. فالأذى اسم اشتقّ منه آذى إذا جعل له أذى وألحقه به. فالهمزة به للجعل أو للتصيير. ومصادر هذا الفعل أذى وأذاة وأذيَّة. وكلّها أسماء مصادر وليست مصادر. وقياس مصدره الإيذاء لكنّه لم يسمع في كلام العرب. فلذلك قال صاحب القاموس : لا يقال : إيذاء. وقال الراغب : يقال : إيذاء. ولعلّ الخلاف مبني على الخلاف في أنّ القياسي يصحّ إطلاقه ولو لم يسمع في كلامهم أو يتوقّف إطلاقه

على سماع نوعه من مادّته. ومن أنكر على صاحب القاموس فقد ظلمه. وأيّاما كان فالإيذاء لفظ غير فصيح لغرابته. ولقد يعدّ على صاحب الكشّاف استعماله هنا وهو ما هو في علم البلاغة.

و«حتّى» ابتدائية أفادت غاية ما قبلها، وهو التكذيب والأذى والصبر عليهما، فإنّ النصر كان بإهلاك المكذّبين المؤذين، فكان غاية للتكذيب والأذى، وكان غاية للصبر الخاصّ، وهو الصبر على التكذيب والأذى، وبقي صبر الرسل على أشياء ممّا أمر بالصبر عليه.

والإتيان في قوله « أتاهم نصرنا » مجاز في وقوع النصر بعد انتظاره، فشبّه وقوعه بالمجيء من مكان بعيد كما يجيء المنادى المنتظر. وتقدّم بيان هذا عند قوله تعالى « وما تأتيهم من آية من آيـات ربّهم إلاّ كانوا عنها معرضين » في هذه السورة.

وجملة « ولا مبدّل » عطف على جملة « أتاهم نصرنا ».

وكلمات الله وحيه للرسل الدّالّ على وعده إيّاهم بالنصر، كما دلّت عليه إضافة النصر الى ضمير الجلالة. فالمراد كلمات من نوع خاصّ، فلا يرد أنّ بعض كلمات الله في التشريع قد تبدّل بالنسخ ؛ على أنّ التبديل المنفي مجاز في النقض، كما تقدّم في قوله تعالى «فمَن بدّله بعد ما سَمِعَه» في سورة البقرة. وسيأتي تحقيق لهذا المعنى عند قوله تعالى « وتمّت كلمات ربّك صدقا وعدلا لا مبدّل لكلماته » في هذه السورة.

وهذا تطمين للنبيء ــ صلى الله عليه وسلّم ــ بأنّ الله ينصره كما نصر من قبله من الرسل، ويجوز أن تكون كلمات الله ما كتبه في أزله وقدره من سننه في الأمم، أي أنّ إهلاك المكذّبين يقع كما وقع إهلاك من قبلهم.

ونفي المُبدّل كناية عن نفي التبديل، أي لا تبديل، لأنّ التبديل لا يكون إلاّ من مبدّل. ومعناه: أنّ غير الله عاجز عن أنّ يبدّل مراد الله، وأن الله أراد أن لا يبدّل كلماته في هذا الشأن.

وقوله « ولقد جاءك من نبإ المرسلين » عطف على جملة « ولا مبدّل لكلمات الله »،

وهو كلام جامع لتفاصيل ما حلّ بالمكذّبين، وبكيف كان نصر الله رسله. وذلك في تضاعيف ما نزل من القرآن في ذلك.

والقول في « جاءك » كالقول في « أتاهم نصرُنا »، فهو مجاز في بلوغ ذلك وإعلام النبيء — صلى الله عليه وسلم — به.

و(مِنْ) في قوله « مِنْ نبأ » إمّا اسم بمعنى (بعض) فتكون فاعلا مضافة الى لنبأ،وهو ناظر الى قوله تعالى « منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ». والأحسن أن تجعل صفة لموصوف محذوف تقديره : لقد جاءك نَبَأٌ من نَبَإِ المرسلين. والنبأ الخبر عن أمر عظيم، قال تعالى «عمّ يتساءلون عن النّبأ العظيم»، وقال « قل هو نبأ عظيم أنتم عنه معرضون»، وقال في هذه السورة «لكلّ نبإ مُسْتَقَرّ وسوف تعلمون».

﴿ وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ 35

عطف على جملة « قد نعلم إنّه لَيُحْزِنك الذي يقولون » ، فإنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كان يحزنه ما يقولونه فيه من التكذيب به وبالقرآن حَزَنا على جهل قومه بقدر النصيحة وإنكارهم فضيلة صاحبها، وحزنا من جرّاء الأسف عليهم من دوام ضلالهم شفقة عليهم، وقد سلاّه الله تعالى عن الحزن الأول بقوله « فإنّهم لا يكذبونك » وسلاّه عن الثاني بقوله « وإن كان كَبُر عليك إعراضهم » الآية.

و«كبُر» ككرم، كِبرا كعنب : عظمت جثّته. ومعنى «كَبُر» هنا شقّ عليك. وأصله عظم الجثّة،ثم استعمل مجازا في الأمور العظيمة الثقيلة لأنّ عظم الجثّة يستلزم الثقل، ثم استعمل مجازا في معنى(شقّ) لأنّ الثقيل يشق جمله. فهو مجاز مرسل بلزومين.

وجيء في هذا الشرط بحرف (إنْ) الذي يكثر وروده في الشرط الذي لا يظنّ

حصوله للإشارة إلى أنّ الرسول – عليه الصلاة والسلام – ليس بمظنّة ذلك ولكنّه على سبيل الفرض.

وزيدت (كان) بعد (إنْ) الشرطية بينها وبين ما هو فعل الشرط في المعنى ليبقى فعل الشرط على معنى المضي فلا تُخلّصه (إن) الشرطيّةُ الى الاستقبال، كما هو شأن أفعال الشروط بعد (إن)، فإنّ (كان) لقوّة دلالته على المضي لا تقلبه أداة الشرط الى الاستقبال.

والإعراض المعرّف بالإضافة هو الذي مضى ذكره في قوله تعالى «وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم إلاّ كانوا عنها معرضين». وهو حالة أخرى غير حالة التكذيب، وكلتاهما من أسباب استمرار كفرهم.

وقوله «فإن استطعت» جوابُ «إن كان كبر»، وهو شرط ثان وقع جوابا للشرط الأول. والاستطاعة: القدرة. والسين والتاء فيها للمبالغة في طاع، أي انقاد.

والابتغاء: الطلب. وقد تقدّم عند قوله تعالى «أفغير دين الله تبغون» في سورة آل عمران، أي أن تَطْلُبَ نَفَقا أو سُلّما لتبلغ الى خبايا الارض وعجائبها والى خبايا السماء. ومعنى الطلب هنا: البحث.

وانتصب «نفقا» و«سُلّما» على المفعولين لـ«تبتغي».

والنفق: سرب في الارض عميق.

والسُلّم – بضمّ ففتح مع تشديد اللاّم – آلة للارتقاء تتّخذ من حبلين غليظين متوازيين تصل بينهما أعواد أو حبال أخرى متفرّقة في عرض الفضاء الذي بين الحبلين من مساحة ما بين كلّ من تلك الأعواد بمقدار ما يرفع المرتقي إحدى رجليه الى العود الذي فوق ذلك، وتسمّى تلك الأعواد دَرَجات. ويجعلُ طول الحبلين بمقدار الارتفاع الذي يراد الارتقاء اليه. ويسمّى السلّم مِرْقاة ومِدْرَجة.

وقد سمّوا الغرز الذي يرتقي به الراكب على رحل ناقته سُلّما. وكانوا يرتقون

بالسلّم الى النخيل للجذاذ. وربما كانت السلاليم في الدور تتّخذ من العود فتسمّى المرقاة. فأمّا الدرج المبنيّة في العَلالي فإنّها تُسَمَّى سُلّما وتسمّى الدّرَجة كما ورد في حديث مقتل أبي رافع قول عبد الله بن عتيك في إحدى الروايات «حتّى انتهيت إلى دَرَجة له»، وفي رواية «حتّى أتيت السلّم أريد أن آنزل فأسْقُطُ منه».

وقوله «في الارض» صفة «نفقا» أي متغلغلا، أي عميقا. فذكر هذا المجرور لإفادة المبالغة في العمق مع استحضار الحالة وتصوير حالة الاستطاعة إذ من المعلوم أنّ النفق لا يكون إلاّ في الارض.

وأمّا قوله «في السماء» فوصف به «سُلّما»، أي كائنا في السماء، أي واصلا الى السماء. والمعنى تبلغ به الى السماء. كقول الأعشى :

ورُقّيتَ أسبَاب السّمَاء بسُلّم

والمعنى: فإن استطعت أن تطلب آية من جميع الجهات للكائنات. ولعلّ اختيار الابتغاء في الارض والسماء أنّ المشركين سألوا الرسول – عليه الصلاة والسلام – آيات من جنس ما في الارض، كقولهم «حتّى تُفجّر لنا من الارض ينبوعا»، ومن جنس ما في السماء، كقولهم «أو ترقى في السماء».

وقوله «بآية» أي بآية يسلّمون بها، فهنالك وصف محذوف دلّ عليه قوله «إعراضهم»، أي عن الآيات التي جئتهم بها.

وجواب الشرط محذوف دلّ عليه فعل الشرط، وهو «استطعت».

والشرط وجوابه مستعملان مجازا في التأييس من إيمانهم وإقناعهم، لأنّ الله جعل على قلوبهم أكنّة وفي آذانهم وقرا وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها.

ويتعيّن تقدير جواب الشرط ممّا دلّ عليه الكلام السابق، أي فأتهم بآية فإنّهم لا يؤمنون بها، كما يقول القائل للراغب في إرضاء مُلحّ : إن استطعت أن تجلب ما في في بيتك، أي فهو لا يرضى بما تقصر عنه الاستطاعة بلْهَ ما في الاستطاعة. وهو

استعمال شائع،وليس فيه شيء من اللوم ولا من التوبيخ،كما توهّمه كثير من المفسّرين.

وقوله « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» شرط امتناعي دلّ على أنّ الله لم يشأ ذلك،أي لو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم عليه؛فمفعول المشيئة محذوف لقصد البيان بعد الإبهام على الطريقة المسلوكة في فعل المشيئة إذا كان تعلّقه بمفعوله غير غريب وكان شرطا لإحدى أدوات الشرط كما هنا، وكقوله « إن يشأ يُذهبكم ».

ومعنى « لجمعهم على الهدى » لهداهم أجمعين. فوقع تفنّن في أسلوب التعبير فصار تركيبا خاصّيّا عدل به عن التركيب المشهور في نحو قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » للإشارة الى تمييز الذين آمنوا من أهل مكّة على من بقي فيها من المشركين، أي لو شاء لجمعهم مع المؤمنين على ما هدى اليه المؤمنين من قومهم.

والمعنى: لو شاء الله أن يخلقهم بعقول قابلة للحقّ لخلقهم بها فلَقَبِلُوا الهدى، ولكنّه خلقهم على ما وصف في قوله « وجعلنا على قلوبهم أكنّة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا » الآية، كما تقدّم بيانه.وقد قال تعالى « ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّة واحدة »، وبذلك تعلم أنّ هذه مشيئة كليّة تكوينيّة، فلا تعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى في آخر هذه السورة « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا » الآية. فهذا من المشيئة المتعلّقة بالخلق والتكوين لا من المشيئة المتعلّقة بالأمر والتشريع. وبينهما بَوْن، سقط في مهواته من لم يقدّر له صون.

وقوله « فلا تكوننّ من الجاهلين » تذييل مفرّع على ما سبق.

والمراد « بالجاهلين » يجوز أن يكون من الجهل الذي هو ضدّ العلم،كما في قوله تعالى خطابا لنوح « إنّي أعظُك أن تكون من الجاهلين »، وهو ما حمل عليه المفسّرون هنا. ويجوز أن يكون من الجهل ضدّ الحلم، أي لا تضق صدرا بإعراضهم. وهو أنسب بقوله « وإن كان كبر عليك إعراضهم ». وإرادة كلا المعنيين ينتظم مع مفاد الجملتين : جملة « وإن كان كبر عليك إعراضهم » وجملة « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى». ومع كون هذه الجملة تذييلا للكلام السابق فالمعنى : فلا يَكْبُرْ عليك إعراضهم

ولا تضق به صدرا، وأيضا فكن عالما بأنّ الله لو شاء لجمعهم على الهدى. وهذا إنباء من الله تعالى لرسوله – صلى الله عليه وسلم – بأمر من علم الحقيقة يختصّ بحالة خاصّة فلا يطّرد في غير ذلك من مواقف التشريع.

وإنّما عدل عن الأمر بالعلم لأنّ النّهي عن الجهل يتضمّنه فيتقرّر في الذهن مرتين، ولأنّ في النهي عن الجهل بذلك تحريضا على استحضار العلم به، كما يقال للمتعلّم : لا تنس هذه المسألة. وليس في الكلام نهي عن شيء تلبّس به الرسول – صلى الله عليه وسلّم – كما توهّمه جمع من المفسّرين، وذهبوا فيه مذاهب لا تستبين.

﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ 36

تعليل لما أفاده قوله « وإنْ كان كَبُر عليك إعراضهم – الى قوله – فلا تكوننّ من الجاهلين » من تأييس من ولوج الدعوة الى أنفسهم، أي لا يستجيب الذين يسمعون دون هؤلاء الذين حرمهم فائدة السمع وفهم المسموع.

ومفهوم الحصر مؤذن بإعمال منطوقه الذي يؤمىء الى إرجاء بعد تأييس بأنّ الله جعل لقوم آخرين قلوبا يفقهون بها وآذانا يسمعون بها فأولئك يستجيبون.

وقوله «يستجيب» بمعنى يجيب، فالسين والتاء زائدان للتأكيد، وقد تقدّم الكلام على هذا الفعل عند قوله تعالى «فاستجاب لهم ربّهم» في سورة آل عمران. وحذف متعلّق « يستجيب » لظهوره من المقام لأنّ المقام مقام الدعوة الى التوحيد وتصديق الرسول.

ومعنى « يسمعون » ، أنّهم يفقهون ما يلقى إليهم من الإرشاد لأنّ الضالّين كمن لا يسمع. فالمقصود سمع خاصّ وهو سمع الاعتبار.

أمّا قوله «والموتى يبعثهم الله» فالوجه أنّه مقابل لـ«الذين يسمعون» ولذلك حسن عطف هذه الجملة على جملة « إنّما يستجيب الذين يسمعون». فمعنى الكلام: وأمّا المعرضون

عنك فهم مثل الموتى فلا يستجيبون، كقوله « إنّك لا تسمع الموتى ». فحذف من الكلام ما دلّ عليه السياق، فإنّ الذي لا يسمع قد يكون فقدان سمعه من علّة كالصمم، وقد يكون من عدم الحياة، كما قال عبد الرحمان بن الحكم الثقفي :

لقد أسمعتَ لو ناديتَ حيّــــا ولكن لا حياة لمن تنادي

فتضمّن عطف « والموتى يبعثهم الله » تعريضا بأنّ هؤلاء كالأموات لا ترجى منهم استجابة . وتخلّص الى وعيدهم بأنّه يبعثهم بعد موتهم، أي لا يرجى منهم رجوع الى الحقّ الى أن يبعثوا، وحينئذ يلاقون جزاء كفرهم. « والموتى » استعارة لمن لا ينتفعون بعقولهم ومواهبهم في أهمّ الأشياء، وهو ما يُرضي الله تعالى. و « يبعثهم » على هذا حقيقة، وهو ترشيح للاستعارة، لأنّ البعث من ملائمات المشبّه به في العرف وإن كان الحي يخبر عنه بأنه يبعث، أي بعد موته، ولكن العرف لا يذكر البعث إلاّ باعتبار وصف المبعوث بأنّه ميّت.

ويجوز أن يكون البعث استعارة أيضا للهداية بعد الضلال تبعا لاستعارة الموت لعدم قبول الهدى على الوجهين المعروفين في الترشيح — في فن البيان — من كونه تارة يبقى على حقيقته لايقصد منه إلاّ تقوية الاستعارة، وتارة يستعار من ملائم المشبّه به الى شبهه من ملائم المشبّه، كقوله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعا ». فيكون على هذا الوجه في الكلام وعد للرسول — صلى الله عليه وسلم — بأنّ بعض هؤلاء الضالّين المكذّبين سيهديهم الله تعالى الى الاسلام، وهم من لم يسبق في علمه حرمانهم من الإيمان.

فعلى الوجه الأول يكون قوله « ثم اليه يُرْجعون » زيادة في التهديد والوعيد. وعلى الوجه الثاني يكون تحريضا لهم على الإيمان ليلقوا جزاءه حين يُرجعون الى الله. ويجوز أن يكون الوقف عند قوله تعالى « يبعثهم الله ». وتمّ التمثيل هنالك. ويكون قوله « ثم اليه يرجعون » استطرادا تُخلّص به الى قرع أسماعهم بإثبات الحشر الذي يقع بعد البعث الحقيقي، فيكون البعث في قوله «يبعثهم الله» مستعملا في حقيقته ومجازه. وقريب منه في التخلّص قوله تعالى « فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى » في سورة البقرة.

﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ 37

عطف على جملة « وإن كان كبر عليك إعراضهم » الآيات، وهذا عود الى ما جاء في أول السورة من ذكر إعراضهم عن آيات الله بقوله « وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم إلاّ كانوا عنها معرضين». ثم ذكر ما تفنّنوا به من المعاذير من قولهم « لولا أنزل عليه ملك » وقوله « وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها » أي وقالوا : لولا أنزل عليه آية، أي على وفق مقترحهم، وقد اقترحوا آيات مختلفة في مجادلات عديدة. ولذلك أجملها الله تعالى هنا اعتمادا على علمها عند الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ والمؤمنين، فقال « وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه ».

فجملة « وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه » وقع عطفها معترضا بين جملة «والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون» وجملة «وما من دابّة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه » الخ. وفي الإتيان بفعل النزول ما يدلّ على أنّ الآية المسؤولة من قبيل ما يأتي من السماء، مثل قولهم«لولا أنزل عليه ملك» وقولهم « ولن نُؤمن لِرُقيّك حتى تنزّل علينا كتابا نقرؤه » وشبه ذلك.

وجرّد « نزّل » من علامة التأنيث لأنّ المؤنّث الذي تأنيثه لفظي بحث يجوز تجريد فعله من علامة التأنيث ؛ فإذا وقع بين الفعل ومرفوعه فاصل اجتمع مسوّغان لتجريد الفعل من علامة التأنيث، فإنّ الفصل بوحده مسوّغ لتجريد الفعل من العلامة. وقد صرّح في الكشاف بأنّ تجريد الفعل عن علامة التأنيث حينئذ حسن.

و (لولا) حرف تحضيض بمعنى (هلاّ). والتحضيض هنا لقطع الخصم وتعجيزه، كما تقدّم في قوله تعالى آنفا « وقالوا لولا أنزل عليله ملك ».

وتقدّم الكلام على اشتقاق «آية » عند قوله تعالى « والذين كفروا وكذّبوا بآياتنا» في سورة البقرة.

وفصل فعل « قل » فلم يعطف لأنّه وقع موقع المحاورة فجاء على طريقة الفصل التي بيّنّاها في مواضع كثيرة، أولها : قوله تعالى «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها»في سورة البقرة.

وأمَر الله رسوله أن يجيبهم بما يُعلم منه أنّ الله لو شاء لأنزل آية على وفق مقترحهم تقوم عليهم بها الحجّة في تصديق الرسول، ولكنّ الله لم يرد ذلك لحكمة يعلمها ؛ فعبّر عن هذا المعنى بقوله « إنّ الله قادر على أنّ ينزّل آية » وهم لا ينكرون أنّ الله قادر، ولذلك سألوا الآية، ولكنّهم يزعمون أنّ الرسول – عليه الصلاة والسلام – لا يَثبُت صدقه إلاّ إذا أيّده الله بآية على وفق مقترحهم . فقوله « إنّ الله قادر على أن ينزّل آية » مستعمل في معناه الكنائي، وهو انتفاء أن يريد الله تعالى إجابة مقترحهم،لأنّه لمّا أرسل رسوله بآيات بيّنات حصل المقصود من إقامة الحجّة على الذين كفروا، فلو شاء لزادهم من الآيات لأنّه قادر.

ففي هذه الطريقة من الجواب إثبات للردّ بالدليل، وبهذا يظهر موقع الاستدراك في قوله « ولكنّ أكثرهم لا يعلمون » فإنّه راجع الى المدلول الالتزامي،-أي ولكن أكثر المعاندين لا يعلمون أنّ ذلك لو شاء الله لفعله، ويحسبون أنّ عدم الإجابة الى مقترحهم يدلّ على عدم صدق الرسول – عليه الصلاة والسلام – وذلك من ظلمة عقولهم، فلقد جاءهم من الآيات ما فيه مزدجر.

فيكون المعنى الذي أفاده هذا الردّ غير المعنى الذي أفاده قوله « ولو أنزلنا مَلكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون » فإنّ ذلك نبّهوا فيه على أنّ عدم إجابتهم فيه فائدة لهم وهو استبقاؤهم، وهذا نبّهوا فيه على سوء نظرهم في استدلالهم.

وبيان ذلك أنّ الله تعالى نصب الآيات دلائل مناسبة للغرض المستدلّ عليه كما يقول المنطقيّون : إنّ المقدّمات والنتيجة تدلّ عقلا على المطلوب المستدلّ عليه،وإنّ النتيجة هي عين المطلوب في الواقع وإن كانت غيره في الاعتبار ؛فلذلك نجد القرآن يذكر الحجج على عظيم قدرة الله على خلق الأمور العظيمة، كإخراج الحي من الميت وإخراج

الميت من الحي في سياق الاستدلال على وقوع البعث والحشر. ويسمّي تلك الحجج آيات كقوله «وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقرّ ومستودع قد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون»، وكما سيجيء في أول سورة الرعد «الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها » . وذكر في خلال ذلك تفصيل الآيات الى قوله « وإن تعجب فعجب قولهم أإذا كنّا ترابا إنّا لفي خلق جديد ». وكذلك ذكر الدلائل على وحدانية الله باستقلاله بالخلق، كقوله«وخلق كلّ شيء وهو بكلّ شيء عليم ذلكم الله ربّكم لا إله إلاّ هو خالق كلّ شيء فاعبدوه ــ الى قوله ــ وكذلك نفصّل الآيات وليقولوا دَرَستَ» الخ، وكقوله في الاستدلال على انفراده بأنواع الهداية « وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البرّ والبحر قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون ». ولمّا كان نزول القرآن على الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ حجّة على صدقه في إخباره أنّه مُنزل من عند الله لمّا اشتمل عليه من العلوم وتفاصيل المواعظ وأحوال الأنبياء والأمم وشرع الأحكام مع كون الذي جاء به معلوم الأمية بينهم قد قضى شبابه بين ظهرانيهم ، جعله آية على صدق الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ فيما أخبر به عن الله تعالى،فسمّاه آيات في قوله « وإذا تتلى عليهم آياتنا بيّنات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا» فلم يشأ الله أن يجعل الدلائل على الأشياء من غير ما يناسبها.

أمّا الجهلة والضالّون فهم يرومون آيات من عجائب التصاريف الخارقة لنظام العالم، يريدون أن تكون علامة بينهم وبين الله على حسب اقتراحهم بأن يحييهم اليها إشارة منه الى أنّه صدّق الرسول فيما بلّغ عنه، فهذا ليس من قبيل الاستدلال ولكنّه من قبيل المخاطرة ليزعموا أنّ عدم إجابتهم لما اقترحوه علامة على أنّ الله لم يصدّق الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ في دعوى الرسالة. ومن أين لهم أنّ الله يرضى بالنزول معهم الى هذا المجال، ولذلك قال تعالى « قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية ولكنّ أكثرهم لا يعلمون»،أي لا يعلمون ما وجه الارتباط بين دلالة الآية ومدلولها. ولذلك قال في الردّ عليهم في سورة الرعد « ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربّه إنّما أنت منذر » فهم جعلوا إيمانهم موقوفا على أن تنزّل آية من السماء. وهم يعنون أنّ تنزيل آية من السماء جملة واحدة. فقد قالوا « لولا نُزّل عليه القرآن جملة واحدة » وقالوا

« و لن نؤمن لرقيّك حتّى تُنَزّل علينا كتابا نقرؤه ». فردّ الله عليهم بقوله «إنّما أنت منذر»، أي لا علاقة بين الإنذار وبين اشتراط كون الإنذار في كتاب ينزّل من السماء، لأنّ الإنذار حاصل بكونه إنذارا مفصّلا بليغا دالاّ على أنّ المنذِر به ما اخترعه من تلقاء نفسه، ولذلك ردّ عليهم بما يبيّن هذا في قوله « وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذَنْ لارْتَابَ المُبطلون – الى قوله – وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربّه قل إنّما الآيات عند الله وإنّما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يُتلى عليهم »، أي فما فائدة كونه ينزل في قرطاس من السماء مع أنّ المضمون واحد.

وقال في ردّ قولهم « حتّى تنزّل علينا كتابا نقرؤه » « قل سبحان ربّي هل كنت إلاّ بشرا رسولا ». نعم إنّ الله قد يقيم آيات من هذا القبيل من تلقاء اختياره بدون اقتراح عليه،وهو ما يسمّى بالمعجزة مثل ما سمّى بعض ذلك بالآيات في قوله « في تسع آيات الى فرعون وقومه »، فذلك أمر أنف من عند الله لم يقترحه عليه أحد. وقد أعطى نبيّنا محمدا – صلى الله عليه وسلم – من ذلك كثيرا في غير مقام اقتراحٍ من المعرضين ، مثل انشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه، وتكثير الطعام القليل، ونبع الماء من الارض بسهم رشقه في الارض. هذا هو البيان الذي وعدتُ به عند قوله تعالى « وقالوا لولا أنزل عليه ملَك » في هذه السورة.

ومن المفسِّرين من جعل معنى قوله « ولكنّ أكثرهم لايعلمون» أنّهم لا يعلمون أنّ إنزال الآية على وفق مقترحهم يعقبها الاستئصال إن لم يؤمنوا،وهم لعنادهم لا يؤمنون . إلاّ أنّ ما فسّرتها به أولى لئلاّ يكون معناها إعادة لمعنى الآية التي سبقتها، وبه يندفع التوقّف في وجه مطابقة الجواب لمقتضى السؤال حسبما توقّف فيه التفتزاني في تقرير كلام الكشاف.

وقوله «ولكنّ أكثرهم لا يعلمون» تنبيه على أنّ فيهم من يعلم ذلك ولكنّه يكابر ويُظهر أنّه لا يتمّ عنده الاستدلال إلاّ على نحو ما اقترحوه.

وإعادة لفظ «آية» بالتنكير في قوله « أن يُنزّل آية » من إعادة النكرة نكرة وهي عين

الاولى. وهذا يبطل القاعدة المتداولة بين المعربين من أنّ اللفظ المنكّر إذا أعيد في الكلام منكّرا كان الثاني غير الأول. وقد ذكرها ابن هشام في مغني اللبيب في الباب السادس ونقضها.ومما مثّل به لإعادة النكرة نكرة وهي عين الاولى لا غيرها قوله تعالى « الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ». وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « فلا جناح عليهما أن يصّالحا بينهما صلحا والصلح خير » في سورة النساء.

﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ 38

معنى هذه الآية غامض بدءا. ونهايتها أشدّ غموضا، وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة. فاعلَم أنّ معنى قوله « وما من دابّة في الارض – الى قوله – إلاّ أمم أمثالكم » أنّ لها خصائص لكلّ جنس ونوع منها كما لأمم البشر خصائصها، أي جعل الله لكلّ نوع ما به قوامه وألهمه اتّباع نظامه وأنّ لها حياة مؤجّلة لا محالة.

فمعنى « أمثالكم » المماثلة في الحياة الحيوانية وفي اختصاصها بنظامها.

وأمّا معنى قوله « ثم إلى ربّهم يحشرون » أنّها صائرة الى الموت. ويعضّده ما روي عن ابن عباس: حشر البهائم موتها، أي فالحشر مستعمل في مجاز قريب الى حقيقته اللغوية التي في نحو قوله تعالى « وحشر لسليمان جنوده ». فموقع هذه الآية عند بعض المفسّرين أنّها بمنزلة الدليل على مضمون قوله تعالى «قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون »،فيجوز أن تكون معطوفة على جملة « إنّ الله قادر على أن ينزّل آيـة » على أنّها من جملة ما أمر النبيء بأن يقوله لهم ؛ ويجوز أن تكون معطوفة على جملة « قُل إنّ الله قادر » على أنّها من خطاب الله لهم. أي أنّ الذي خلق أنواع الأحياء كلّها وجعلها كالأمم ذات خصائص جامعة لأفراد كلّ نوع منها فكان خلقها

آيـة على عظيم قدرته لا يعجزه أن يأتي بآية حسب مقترحكم ولكنّـكم لا تعلمون الحكمة في عدم إجابتكم لما سألتم.

ويكون تعقيبه بقوله تعالى « والذّين كذّبوا بآياتنا صُمٌ وبُـكْـم » الآ ية واضح المناسبة، أى لا يهتدون إلى ما في عوالم الدواب والطير من الدلائل على وحدانية الله.

وأمّا قوله « ثمّ الى ربـّهم يحشرون » فإن نظرنا إليه مستقلاّ بنصّه غير ملتفتين الى ما نيط به من آثار مرويـة في تفسيره؛ فأول ما يبدو للناظر أنّ ضميري «ربـّهم» و«يحشرون» عائدان الى «دابـّة» و«طائر » باعتبار دلالتهما على جماعات الدّواب والطير لوقوعهما في حيـّز حرف (مِنْ) المفيدة للعموم في سياق النفي، فيتساءل الناظر عن ذلك وهما ضميران موضوعان للعقلاء. وقد تأولوّا لوقوع االضميرين على غير العقلاء بوجهين: أحدهما أنـّه بناءٌ على التغليب إذ جاء بعده « إلاّ أمم أمثالكم ». الوجه الثاني أنـّهما عائدان الى «أمم أمثالكم»، أي أنّ الأمم كلـّها محشورة الى الله تعالى.

وأحسن من ذلك تأويلا أن يكون الضميران عائديْن الى ما عادت إليه ضمائر الغيبية في هذه الآيـات التي آخرها ضمير « وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربـّه »، فيكون موقع جملة « ثم الى ربـّهم يحشرون » موقع الإدماج والاستطراد مجابهة للمشركين بأنـَّهم محشورون الى الله لا محالة وإن أنكروا ذلك.

فإذا وقع الالتفات الى ما روي من الآ ثار المتعلـّقة بالآ ية كان الأمر مُشكلا .فقد روى مسلم عن أبي هريرة أنّ رسول الله – صلى الله عليه و سلـّم – قال « لتُؤَدّنّ الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتـّى يقاد للشّاة الجلحاء (التي لاقرن لها،وفي رواية غيره: الجمّاء) من الشاة القرناء ». وروى أحمد بن حنبل وأبو داوود الطيالسي في مسنديهما عن أبي ذرّ قال: انتطحت شاتان أو عنزان عند رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال : يا أبا ذر أتدري فيم انتطحتا، قلت : لا، قال : لـكن الله يدري وسيقضي بينهما يوم القيامة. فهذا مقتضٍ إثبات حشر الدوابّ ليوم الحساب، فكان معناه خفي الحكمة إذ من المحقـّق انتفاء تكليف الدوابّ والطير تبعا لانتفاء العقل عنها. وكان موقعها جلي المناسبة بما قاله

الفخر نقلا عن عبد الجبّار بأنّه لمّا قدّم الله أنّ الكفّار يُرجعون اليه ويحشرون بيّن بعده أنّ الدوابّ والطير أمم أمثالهم في أنّهم يحشرون. والمقصود بيان أنّ الحشر والبعث كما هو حاصل في الناس حاصل في البهائم. وهذا ظاهر قوله «يحشرون» لأنّ غالب إطلاق الحشر في القرآن على الحشر للحساب، فيناسب أن تكون جملة « وما من دابّة في الارض » الآية عطفا على جملة « والموتى يبعثهم الله »، فإنّ المشركين ينكرون البعث ويجعلون إخبار الرسول – عليه الصلاة والسلام – به من أسباب تهمته فيما جاء به، فلمّا توعّدهم الله بالآية السابقة بأنّهم اليه يرجعون زاد أن سجّل عليهم جهلهم فأخبرهم بما هو أعجب ممّا أنكروه، وهو إعلامهم بأنّ الحشر ليس يختصّ بالبشر بل يعمّ كلّ ما فيه حياة من الدّوابّ والطير. فالمقصود من هذا الخبر هو قوله « ثم إلى ربّهم يحشرون».وأمّا ما قبله فهو بمنزلة المقدمة له والاستدلال عليه، أي فالدّوابّ والطير تبعث مثل البشر وتحضر أفرادها كلّها يوم الحشر،وذلك يقتضي لا محالة أن يقتصّ لها، فقد تكون حكمة حشرها تابعة لإلقاء الأرض ما فيها وإعادة أجزاء الحيوان.

وإذا كان المراد من هذين الحديثين ظاهرهما فإنّ هذا مظهر من مظاهر الحق يوم القيامة لإصلاح ما فرط في عالم الفناء من رواج الباطل وحكم القوة على العدالة، ويكون القصاص بتمكين المظلوم من الدوابّ من ردّ فعل ظالمه كيلا يستقرّ الباطل. فهو من قبيل ترتّب المسبّبات على أسبابها شبيه بخطاب الوضع، وليس في ذلك ثواب ولا عقاب لانتفاء التكليف ثم تصير الدواب يومئذ ترابا،كما ورد في رواية عن أبي هريرة في قوله تعالى « ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ».قال المازري في المعلم: واضطرب العلماء في بعث البهائم.وأقوى ما تعلّق به من يقول ببعثها قوله تعالى « وإذا الوحوش حشرت».وقد قيل : إنّ هذا كلّه تمثيل للعدل. ونسبه المازري الى بعض شيوخه قال: هو ضرب مثل إعلاما للخلق بأن لا يبقى حقّ عند أحد.

والدابّة مشتقّة من دبّ إذا مشى على الارض، وهي اسم لكلّ ما يدبّ على الارض. وقوله « في الارض » صفة قصد منها إفادة التعميم والشمول بذكر اسم المكان الذي يحوي جميع الدوابّ وهو الارض، وكذلك وصف «طائر» بقوله « يطير بجناحيه »

قصد به الشمول والإحاطة،لأنّه وصف آيل الى معنى التوكيد، لأنّ مفاد « يطير بجناحيه » أنَّه طائر، كأنَّه قيل : ولا طائر ولا طائر. والتوكيد هنا يؤكّد معنى الشمول الذي دلّت عليه (من) الزائدة في سياق النفي ؛ فحصل من هذين الوصفين تقرير معنى الشمول الحاصل من نفي اسمي الجنسين. ونكتة التوكيد أنّ الخبر لغرابته عندهم وكونه مظنّة إنكارهم أنَّه حقيق بأن يؤكّد.

ووقع في المفتاح في بحث إتباع المسند اليه بالبيان أنّ هذين الوصفين في هذه الآية للدلالة على أنّ القصد من اللفظين الجنس لا بعض الأفراد وهو غير ما في الكشّاف، وكيف يتوهّم أنّ المقصود بعض الأفراد ووجود (مِن) في النفي نصّ على نفي الجنس دون الوحدة.

وبهذا تعلم أن ليس وصف « يطير بجناحيه » واردا لرفع احتمال المجاز في «طائر» كما جنح اليه كثير من المفسّرين وإن كان رفع احتمال المجاز من جملة نكت التوكيد اللفظي إلاّ أنّه غير مطّرد، ولأنّ اعتبار تأكيد العموم أولى، بخلاف نحو قولهم : نظرته بعيني وسمعته بأذني. وقول صخْر :

شـو واتّخذت من شَعَر صدارها

إذ من المعلوم أنّ الصّدار لا يكون إلاّ من شَعَر.

و«أمم» جمع أمّة. والأمّة أصلها الجماعة من الناس المتماثلة في صفات ذاتية من نسب أو لغة أو عادة أو جنس أو نوع. قيل: سمّيت أمة لأنّ أفرادها تؤمّ أمـما واحدا وهو ما يجمع مقوّماتها.

وأحسب أنّ لفظ أمّة خاصّ بالجماعة العظيمة من البشر، فلا يقال في اللغة أمّة الملائكة ولا أمّة السباع. فأمّا إطلاق الأمم على الدّوابّ والطير في هذه الآية فهو مجاز، أي مثل الأمم لأنّ كلّ نوع منها تجتمع أفراده في صفات متّحدة بينها أمما واحدة، وهو ما يجمعها وأحسب أنّها خاصّة بالبشر.

و«دابّة» و«طائر» في سياق النفي يُراد بهما جميع أفراد النوعين كما هو شأن الاستغراق، فالإخبار عنهما بلفظ «أمم» وهو جمع على تأويله بجماعاتها، أي إلاّ جماعاتها أمم، أو إلاّ أفراد أمم.

وتشمل الارض البحر لأنّه من الارض ولأنّ مخلوقاته يطلق عليها لفظ الدابّة، كما ورد في حديث سرية سِيف البحر قول جابر بن عبد الله: فألقى لنا البحر دابّة يقال لها العنبر.

والمماثلة في قوله « أمثالكم » التشابه في فصول الحقائق والخاصّات التي تميّز كلّ نوع من غيره، وهي النظم الفطرية التي فطر الله عليها أنواع المخلوقات. فالدّواب والطير تُماثل الأناسي في أنّها خلقت على طبيعة تشترك فيها أفراد أنواعها وأنّها مخلوقة لله معطاة حياة مقدّرة مع تقدير أرزاقها وولادتها وشبابها وهرمها، ولها نظم لا تستطيع تبديلها. وليست المماثلة براجعة الى جميع الصفات فإنّها لا تماثل الإنسان في التفكير والحضارةَ المكتسبة من الفكر الذي اختصّ به الانسان. ولذلك لا يصحّ أن يكون لغير الإنسان نظام دولة ولا شرائع ولا رسل ترسل اليهن لانعدام عقل التكليف فيهنّ، وكذلك لا يصحّ أن توصف بمعرفة الله تعالى. وأمّا قوله تعالى «وإنْ من شيء إلاّ يُسبّح بحمده» فذلك بلسان الحال في العجماوات حين نراها بَهِجَة عند حصول ما يلائمها فنراها مرحة فرحة. وإنّما ذلك بما ساق الله إليها من النعمة وهي لا تفقه أصلها ولكنّها تحسّ بأثرها فتبتهج، ولأنّ في كل نوع منها خصائص لها دلالة على عظيم قدرة الله وعلمه تختلف عن بقية الأنواع من جنسه والمقصد من هذا صرف الأفهام الى الاعتبار بنظام الخلق الذي أودعه الله في كلّ نوع، والخطاب في قوله « أمثالكم » موجّه إلى المشركين.

وجملة « ما فرطنا في الكتاب من شيء » معترضة لبيان سعة علم الله تعالى وعظيم قدرته. فالكتاب هنا بمعنى المكتوب، وهو المكنّى عنه بالقلم المراد به ما سبق في علم الله وإرادته الجارية على، وفْقِه كما تقدّم في قوله تعالى «كتب على نفسه الرحمة».

وقيل: الكتاب القرآن. وهذا بعيد إذ لا مناسبة بالغرض على هذا التفسير، فقد أورد كيف يشتمل القرآن على كلّ شيء. وقد بسط فخر الدين بيان ذلك لاختيار هذا القول وكذلك أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات.

والتفريط: الترك والإهمال، وتقدّم بيانه آنفا عند قوله تعالى: « قالوا يا حسرتنا على ما فرّطنا فيهـا ».

والشيء هو الموجود. والمراد به هنا أحوال المخلوقات كما يدلّ عليه السياق فشمل أحوال الدّواب والطير فإنّها معلومة لله تعالى مقدّرة عنده بما أودع فيها من حكمة خلقه تعالى.

وقوله « ثم الى ربهم يحشرون » تقدم تفسيره آنفا في أول تفسير هذه الآية.

وفي الآية تنبيه للمسلمين على الرفق بالحيوان فإن الإخبار بأنها أمم أمثالنا تنبيه على المشاركة في المخلوقية وصفات الحيوانية كلها. وفي قوله « ثم إلى ربهم يحشرون » إلقاء للحذر من الاعتداء عليها بما نهى الشرع عنه من تعذيبها وإذا كان يقتص لبعضها من بعض وهي غير مكلفة، فالاقتصاص من الإنسان لها أولى بالعدل. وقد ثبت في الحديث الصحيح : أن الله شكر للذى سقي الكلب العطشان، وأن الله أدخل امرأة النار في هرة حبستها فماتت جوعا.

﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ 39

يجوز أن تكون الواو للعطف، والمعطوف عليه جملة «إنما يستجيب الذين يسمعون». والمعنى: والذين كذبوا بآياتنا ولم يستمعوا لها، أي لا يستجيبون بمنزلة صم وبكم في ظلمات لايهتدون.

ويجوز أن تكون الجملة مستأنفة والواو استئنافية، أي عاطفة كلاما مبتدأ ليس مرتبطا بجملة معينة من الكلام السابق ولكنه ناشيء عن جميع الكلام المتقدم. فإن الله لما ذكر من مخلوقاته وآثار قدرته ما شأنه أن يعرف الناس بوحدانيته ويدلهم على آياته وصدق رسوله أعقبه ببيان أن المكذبين في ضلال مبين عن الاهتداء لذلك، وعن التأمل والتفكير فيه، وعلى الوجهين فمناسبة وقوع هذه الجملة عقب جملة « وما من دابة في الارض » الآية قد تعرضنا إليها آنفا.

والمراد بالذين كذبوا المشركون الذين مضى الكلام على أحوالهم عموما وخصوصا.

وقوله « صم وبكم في الظلمات » تمثيل لحالهم في ضلال عقائدهم والابتعاد عن الاهتداء بحال قوم صم وبُكم في ظلام. فالصمم يمنعهم من تلقي هدى من يهديهم،

والبكَم يمنعهم من الاسترشاد ممّن يمرّ بهم، والظلام يمنعهم من التبصّر في الطريق أو المنفذ المخرج لهم من مأزقهم.

وإنّما قيل في «الظلمات» ولم يوصفوا بأنّهم عُميٌ كما في قوله « عُميا وبُكما وصمّا » ليكون لبعض أجزاء الهيئة المشبَّهة بها ما يصلح لشبه بعض أجزاء الهيئة المشبَّهة، فإنّ الكفر الذي هم فيه والذي أصارهم الى استمرار الضلال يشبه الظلمات في الحيلولة بين الداخل فيه وبين الاهتداء الى طريق النجاة. وفي الحديث « الظلم ظلمات يوم القيامة ». فهذا التمثيل جاء على أتمّ شروط التمثيل. وهو قبوله لتفكيك أجزاء الهيئتين الى تشبيهات مفردة، كقول بشّار :

كأنّ مُثَار النَّقع فوقَ رؤوسنا وأسيافَنا ليل تهاوَى كَواكبُه

وجمع الظلمات جار على الفصيح من عدم استعمال الظلمة مفردا. وقد تقدّم في صدر السورة، وقيل : للأشارة الى ظلمة الكفر، وظلمة الجهل، وظلمة العناد.

وقوله « صمّ وبكم » خبر ومعطوف عليه. وقوله « في الظلمات » خبر ثالث لأنّه يجوز في الأخبار المتعددة ما يجوز في النعوت المتعدّدة من العطف وتركه.

وقوله « من يشأ الله يضلله » استئناف بياني لأنّ حالهم العجيبة تثير سؤالا وهو أن يقول قائل ما بالهم لايهتدون مع وضوح هذه الدلائل البيّنات، فأجيب بأنّ الله أضلّهم فلا يهتدون، وأنّ الله يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء، فدلّ قوله « من يشأ الله يضلله » على أنّ هؤلاء المكذّبين الضالّين هم ممَّن شاء الله إضلالهم على طريقة الإيجاز بالحذف لظهور المحذوف، وهذا مرتبط بما تقدّم من قوله تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ».

ومعنى إضلال الله تقديرُه الضلال ؛ بأن يخلق الضّالّ بعقل قابل للضلال مُصرّ على ضلاله عنيد عليه فإذا أخذ في مبادىء الضلال كما يعرض لكثير من الناس فوعظه واعظ أو خطر له في نفسه خاطر أنَّه على ضلال منعه إصراره من الإقلاع عنه فلا يزال يهوي به في مهاوي الضلالة حتّى يبلغ به الى غاية التخلّق بالضلال فلا ينكفّ عنه. وهذا ممّا أشار

اليه قوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين »، ودلّ عليه قول النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ « إنّ الرجل ليَصْدُق حتَّى يكون صدّيقا وإنّ الرجل ليكذب حتَّى يُكتب عند الله كذّابا ». وكلّ هذا من تصرّف الله تعالى بالتكوين والخلق وهو تصرّف القدر .وله اتّصال بناموس التسلسل في تطوّر أحوال البشر في تصرّفات بعقولهم وعوائدهم، وهي سلسلة بعيدة المدى اقتضتها حكمة الله تعالى في تدبير نظام هذا العالم،ولا يعلم كنهها إلاّ الله تعالى، وليس هذا الإضلال بالأمر بالضلال فإنّ الله لا يأمر بالفحشاء ولا بتلقينه والحثّ عليه وتسهيله فإنّ ذلك من فعل الشيطان، كما أنّ الله قد حرم من أراد إضلاله من انتشاله واللطف به لأنّ ذلك فضل مَن هو أعلم بأهله. ومفعول « يشأ » محذوف لدلالة جواب الشرط عليه، كما هو الشائع في مفعول فعل المشيئة الواقع شرطا.

والصراط هو الطريق البيّن. ومعنى المستقيم أنّه لا اعوجاج فيه ،لأنّ السّير في الطريق المستقيم أيسر على السائر وأقرب وصولا الى المقصود.

ومعنى (على) الاستعلاء، وهو استعلاء السائر على الطريق. فالكلام تمثيل لحال الذي خلقه الله فمَنّ عليه بعقل يرعوي من غيّه ويُصغي الى النصيحة فلا يقع في الفساد فاتّبع الدين الحقّ، بحال السائر في طريق واضحة لا يتحيَّر ولا يخطىء القصد، ومستقيمة لا تطوح به في طول السير. وهذا التمثيل أيضا صالح لتشبيه كلّ جزء من أجزاء الهيئة المشبّهة بجزء من أجزاء الهيئة المشبّه بها، كما تقدّم في نظيره. وقد تقدّم شيء من هذا عند قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم ». فالدين يشبه الصراط الموصّل بغير عناء، والهدي اليه شبيه الجعل على الصراط.

﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَـٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ 40 بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَاءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ 41 ﴾

استئناف ابتدائي يتضمّن تهديدا بالوعيد طردا للأغراض السابقة، و تخلّله تعريض بالحثّ على خلع الشرك إذ ليس لشركائهم نفع بأيديهم، فذُكّروا بأحوال قد تعرض لهم يلجأون فيها الى الله. وألقي عليهم سؤال أيستمرون على الإشراك بالله في تلك الحالة وهل يستمرّون من الآن على الشرك الى أن يأتيهم العذاب أو تأتيهم القيامة حين يلجأون الى الإيمان بوحدانيته،ولات حينَ إيمان.

وافتتح هذا التهديد بالأمر بالقول اهتماما به وإلاّ فإنّ معظم ما في القرآن مأمور الرسول — صلى الله عليه وسلم — بأن يقوله لهم. وقد تتابع الأمر بالقول في الآيات بعد هذه الى قوله « لكلّ نبأ مستقرّ » اثنتي عشرة مرّة. وورد نظيره في سورة يونس.

وقوله « أرأيتكم » تركيب شهير الاستعمال، يفتتح بمثله الكلام الذي يراد تحقيقه والاهتمام به. وهمزة الاستفهام فيه للاستفهام التقريري.

و(رأى) فيه بمعنى الظنّ. يسند الى تاء خطاب تلازم حالة واحدة ملازمة حركة واحدة، وهي الفتحة لا تختلف باختلاف عدد المخاطب وصنفه سواء كان مفردا أو غيره، مذكّرا أو غيره، ويجعل المفعول الأول في هذا التركيب غالبا ضمير خطاب عائدا الى فاعل الرؤية القلبية ومستغنى به لبيان المراد بتاء الخطاب. والمعنى أنّ المخاطب يعلم نفسه على الحالة المذكورة بعد ضمير الخطاب، فالمخاطب فاعل ومفعول باختلاف الاعتبار، فإنّ من خصائص أفعال باب الظنّ أنّه يجوز أن يكون فاعلها ومفعولها واحدا (وألحق بأفعال العلم فعلان : فقَد، وعَدِم في الدعاء نحو فقدتُني)، وتقع بعد الضمير المنصوب جملة في موضع مفعوله الثاني، وقد يجيء في تلك الجملة ما يعلّق فعل الرؤية عن العمل.

هذا هو الوجه في تحليل هذا التركيب. وبعض النحاة يجعل تلك الجملة سادّة مسدّ المفعولين تفصّيا من جعل ضمائر الخطاب مفاعيل إذ يجعلونها مجرّد علامات خطاب لا محلّ لها من الإعراب، وذلك حفاظا على متعارف قواعد النحو في الاستعمال الأصلي المتعارف مع أنّ لغرائب الاستعمال أحوالا خاصّة لا ينبغي غضّ النظر عنها إلاّ إذا قصد بيان أصل الكلام أو عدم التشويش على المتعلّمين. ولا يخفى أنّ ما ذهبوا إليه هو أشدّ

غرابة وهو الجمع بين علامتي خطاب مختلفتين في الصورة ومرجعهما متّحد. وعلى الوجه الذي اخترناه فالمفعول الثاني في هذا التركيب هو جملة « أغير الله تدعون ».

وإنّما تركت التاء على حالة واحدة لأنّه لمّا جعلت ذاتُ الفاعل ذات المفعول إعرابا وراموا أن يجعلوا هذا التركيب جاريا مجرى المثل في كونه قليل الألفاظ وافر المعنى تجنّبوا ما يحدثه الجمع بين ضميري خطاب مرفوع ومنصوب من الثقل في نحو أرأيتما كُما، وأرأيتُمُكُم وأريتُنَّكُنّ، ونحو ذلك، سلكوا هذه الطريقة الغريبة فاستغنوا باختلاف حالة الضمير الثاني عن اختلاف حالة الضمير الاول اختصارا وتخفيفا، وبذلك تأتّى أن يكون هذا التركيب جاريا مجرى المثل لما فيه من الإيجاز تسهيلا لشيوع استعماله استعمالا خاصّا لا يغيّر عنه، فلذلك لا تكسر تلك التاء في خطاب المؤنّث ولا تضمّ في خطاب المثنّى والمجموع.

وعن الأخفش: أخرجت العرب هذا اللفظ من معناه بالكلية فألزمته الخطاب، وأخرجته عن موضوعه الى معنى (أمّا) بفتح الهمزة، فجعلت الفاء بعده في بعض استعمالاته كقوله تعالى « أرأيتَ إذْ أويْنَا الى الصخرة فإنّي نسيت الحوت » فما دخلت الفاء إلاّ وقد أخرجت (أرأيت) لمعنى (أمّا)؛ وأخرجته أيضا الى معنى (أخبرني) فلا بد بعده من اسم المستخبر عنه؛ وتلزم الجملة بعد الاستفهام، وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرف الزمان. اهـ.

في الكشّاف: متعلّق الاستخبار محذوف، تقديره: إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة من تدعون، ثم بكتهم بقوله « أغير الله تدعون »، أي أتخصّون آلهتكم بالدعوة أم تدعون الله دونها بل إيّاه تدعون اهـ.

وجملة « أغير الله تدعون » هي المفعول الثاني لفعل « أرأيتكم ».

واعلم أنّ هذا استعمال خاصّ بهذا التركيب الخاصّ الجاري مجرى المثل، فأمّا إذا أريد جريان فعل الرؤية العلمية على أصل بابه فإنّه يجري على المتعارف في تعدية الفعل

الى فاعله ومفعوليه. فمن قال لك : رأيتُني عالما بفلان. فأردت التحقّق فيه تقول : أرأيتَك عالما بفلان. وتقول للمثنّى : أرأيتماكما عالمين بفلان، وللجمع أرأيتُموكُم وللمؤنثة أرأيتِك ــ بكسر التاء ــ .

وقرأه نافع في المشهور ــ بتسهيل الهمزة ألفا ــ؛ وعنه رواية بجعلها بين الهمزة والألف. وقرأه الكسائي ــبإسقاط الهمزةــ التي هي عين الكلمة، فيقول: «أرَيْت» وهي لغة. وقرأه الباقون ــ بتحقيق الهمزة ــ .

وجملة « إن أتاكم عذاب الله » الخ معترضة بين مفعولي فعل الرؤية، وهي جملة شرطية حذف جوابها لدلالة جملة المفعول الثاني عليه.

وإتيان العذاب: حلوله وحصوله، فهو مجاز لأنّ حقيقة الإتيان المجيء، وهو الانتقال من موضع بعيد الى الموضع الذي استقرّ فيه مفعول الإتيان، فيطلق مجازا على حصول شيء لم يكن حاصلا. وكذلك القول في إتيان الساعة سواء.

ووجه إعادة فعل « أتتكم الساعة » مع كون حرف العطف مغنيا عن إعادة العامل بأن يقال : إن أتاكم عذاب الله أو الساعة، هو ما يوجَّه به الإظهار في مقام الإضمار من إرادة الاهتمام بالمُظْهَر بحيث يعاد لفظه الصريح لأنّه أقوى استقرارا في ذهن السامع.

والاهتمام هنا دعا اليه التهويل وإدخال الروع في ضمير السامع بأن يصرّح بإسناد هذا الإتيان لاسم المسند اليه الدّالّ على أمر مهول ليدلّ تعلّق هذا الفعل بالمفعول على تهويله وإراعته.

وقد استشعر الاحتياجَ الى توجيه إعادة الفعل هنا الشيخ محمد بن عَرَفة في درس تفسيره، ولكنَّه وجّهه بأنَّه إذا كان العاملان متفاوتين في المعنى لكون أحدهما أشدّ يعاد العامل بعد حرف العطف إشعارا بالتفاوت، فإنّ إتيان العذاب أشدّ من إتيان الساعة (أي بناء على أنّ المراد بعذاب الله عذاب الآخرة) أو كان العاملان متباعدين، فإن أريد بالساعة القيامة وبعذاب الله المحْقُ والرزايا في الدنيا فيعقبه بعد مهلة تامَّة. وإن أريد بالساعة المدّة فالمحق الدنيوي كثير، منه متقدّم ومنه متأخِّر الى الموت، فالتقدّم ظاهر اه. وفي توجيهه نظر إذ لا يشهد له الاستعمال.

وإضافة العذاب الى اسم الجلالة لتهويله لصدوره من أقدر القادرين . والمراد عذاب يحصل في الدنيا يضرعون الى الله لرفعه عنهم بدليل قوله « أغير الله تدعون »، فإنّ الدعاء لا يكون بطلب رفع عذاب الجزاء. وهذا تهديد وإنذار.

والساعة : علَم بالغلبة على ساعة انقراض الدنيا، أي إن أدركتْكم الساعة.

وتقديم « أغير الله » على عامله وهو « تدعون » لتكون الجملة المستفهم عنها جملة قصر، أي أتعرضون عن دعاء الله فتدعون غيره دونه كما هو دأبكم الآن، فالقصر لحكاية حالهم لا لقصد الردّ على الغير. وقد دلّ الكلام على التعجّب، أي تستمرّون على هذه الحال. والكلام زيادة في الإنذار.

وجملة « إن كنتم صادقين » مستأنفة، وجوابها محذوف دلّ عليه قوله « أرأيتكم » الذي هو بمعنى التقرير. فتقدير الجواب : إن كنتم صادقين فأنتم مقرّون بأنّكم لا تدعون غير الله. ذكّرهم في هذه الآية وألجأهم الى النظر ليعلموا أنّه إذا أراد الله عذابهم لا تستطيع آلهتهم دفعه عنهم، فهم إن توخّوا الصدق في الخبر عن هذا المستقبل أعادوا التأمّل فلا يسعهم إلاّ الاعتراف بأنّ الله إذا شاء شيئا لا يدفعه غيرُه إلاّ بمشيئته، لأنّهم يعترفون بأنّ الأصنام إنّما تقرّبهم الى الله زلفى، فإذا صدقوا وقالو: اندعوا الله، فقد قامت الحجّة عليهم من الآن لأنّ من لا يغني في بعض الشدائد لا ينبغي الاعتماد عليه في بعض آخر.

ولذلك كان موقع « بَل إيّاه تدعون » عقب هذا الاستفهام موقع النتيجة للاستدلال. فحرف (بل) لإبطال دعوة غير الله. أي فأنا أجيب عنكم بأنّكم لا تدعون إلاّ الله. ووجه تولـيّ الجواب عنهم من السائل نفسِه أنّ هذا الجواب لمّا كان لا يسع المسؤول إلاّ إقرارُه صحّ أن يتولّى السائل الجوابَ عنه، كما تقدّم في قوله تعالى « قل لمن ما في السماوات والارض قل لله » في هذه السورة.

وتقديم المفعول على « تَدْعون » للقصر وهو قصر إفراد للردّ على المشركين في زعمهم أنّهم يدعون الله ويدعون أصنامهم، وهم وإن كانوا لم يزعموا ذلك في حالِ

ما إذا أتاهم عذاب الله أو أتتهم الساعة إلاّ أنّهم لمّا ادّعوه في غير تلك الحالة نزّلوا منزلة من يستصحب هذا الزعم في تلك الحالة أيضا.

وقوله « فيكشف » عطف على «تدعون»، وهذا إطماع في رحمة الله لعلّهم يتذكّرون. ولأجل التعجيل به قدّم «وتنسوْن ما تشركون» وكان حقّه التأخير. فهو شبيه بتعجيل المسرّة. ومفعول « تدعون » محذوف وهو ضمير اسم الجلالة، أي ما تدعونه. والضمير المجرور (بـ)إلى عائد على «ما» من قوله «ما تدعون» أي يكشف الذي تدعونه الى كشفه.

وإنّما قيّد كشف الضرّ عنهم بالمشيئة لأنّه إطماع لا وعد.

وعدّي فعل «تدعون» بحرف (إلى) لأنّ أصل الدعاء نداء فكأنّ المدعو مطلوب بالحضور الى مكان اليأس.

ومفعول « شاء » محذوف على طريقة حذف مفعول فعل المشيئة الواقع شرطا، كما تقدّم آنفا.

وفي قوله «إن شاء» إشارة إلى مقابله، وهو إن لم يشأ لم يكشف، وذلك في عذاب الدنيا. وأما إتيان الساعة فلا يُكشف إلاّ أن يراد بإتيانها ما يحصل معها من القوارع والمصائب من خسف وشبهه فيجوز كشفه عن بعض الناس. وممّا كشفه الله عنهم من عذاب الدنيا عذابُ الجوع الذي في قوله تعالى « فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب اليم — الى قوله — إنّا كاشفوا العذاب قليلا إنّكم عائدون يوم نبطش البطشة الكبرى إنّا منتقمون» فُسّرت البطشة بيوم بدر.

وجملة « فيكشف » الخ معترضة بين المعطوفين. وقوله « وتنسون ما تشركون » عطف على « إيّاه تدعون »، أي فإنّكم في ذلك الوقت تنسون ما تشركون مع الله، وهو الأصنام.

وقوله « وتنسون ما تُشركون » يجوز أن يكون النسيان على حقيقته، أي تذهلون عن الأصنام لِمَا ترون من هول العذاب وما يقع في نفوسهم من أنّه مرسل عليهم من الله فتنشغل أذهانهم بالذي أرسل العذاب وينسون الأصنام التي اعتادوا أن يستشفعوا بها.

ويجوز أن يكون مجازا في الترك والإعراض، أي وتعرضون عن الأصنام، إذ لعلّهم يلهمون أو يستدلّون في تلك الساعة على أنّ غير الله لا يكشف عنهم من ذلك العذاب شيئا، وإطلاق النسيان على الترك شائع في كلام العرب، كما في قوله تعالى «فاليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا »، أي نهملكم كما أنكرتم لقاء الله هذا اليوم. ومن قبيله قوله تعالى « الذين هم عن صلاتهم ساهون ». .

وفي قوله « فيكشف ما تدعون اليه إن شاء » دليل على أنّ الله تعالى قد يجيب دعوة الكافر في الدنيا تبعا لإجراء نعم الله على الكفّار. والخلاف في ذلك بين الأشعري والماتريدي آئل الى الاختلاف اللفظي.

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ 42 فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ 43 فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ 44 فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ 45 ﴾

لمّا أنذرهم بتوقّع العذاب أعقبه بالاستشهاد على وقوع العذاب بأمم من قبل، ليَعلَم هؤلاء أنّ تلك سنة الله في الذين ظلموا بالشرك.

وهذا الخبر مستعمل في إنذار السامعين من المشركين على طريقة التعريض، وهم المخاطبون بالقول المأمور به في الجملة التي قبلها.

فجملة « ولقد أرسلنا » عطف على جملة « قل أرأيتكم » ، والواو لعطف الجمل، فتكون استئنافية إذ كانت المعطوف عليها استئنافا. وافتتحت هذه الجملة بلام القسم

و(قد) لتوكيد مضمون الجملة،وهو المفرّع بالفاء في قوله «فأخذناهم بالبأساء والضرّاء». نزّل السامعون المعرّض بإنذارهم منزلـة من ينكرون أن يـكون ما أصاب الأمم الذين من قبلهم عقابا من الله تعالى على إعراضهم.

وقوله « فأخذنـاهم » عطف على « أرسلنا » باعتبار ما يؤذن به وصف « مِن قبلك » من معاملة أممهم إيّاهم بمثل ما عاملك به قومك، فيدلّ العطف على محذوف تقديره : فكذّبوهم.

ولمّا كان أخذهم بالبأساء والضرّاء مقارنا لزمن وجود رسلهم بين ظهرانيهم كان الموقع لفاء العطف للاشارة الى أنّ ذلك كان بمرأى رسلهم وقبل انقراضهم ليكون إشـارة الى أنّ الله أيّد رسله ونصرهـم في حيـاتهم ؛ لأنّ أخـذ الأمم بـالعقاب فيه حكمتان : إحداهما زجرهم عن التكذيب، والثانية إكرام الرسل بالتأييد بمرأى من المكذّبين. وفيه تكرمة للنبيء — صلى الله عليه وسلم — بإيذانه بأنّ الله ناصره على مكذّبيه.

ومعنى « أخذناهم » أصبناهم إصابة تمكّن. وتقدّم تفسير الأخذ عند قوله تعالى « أخذتْه العزّة بالإثم » في سورة البقرة .

وقد ذكر متعلّق الأخذ هنا لأنّه أخْذ بشيء خاصّ بخلاف الآتي بُعيد هذا.

والبأسـاء والضّراء تقدّما عند قوله تعالى « والصابرين في البأساء والضرّاء » في سورة البقرة. وقد فسّر البأساء بالجوع والضّراء بالمرض، وهو تخصيص لاوجه له، لأنّ ما أصاب الأمم من العذاب كان أصنافا كثيرة. ولعلّ من فسّره بذلك اعتبر ما أصاب قريشا بدعوة النبيء — صلى الله عليه وسلم — .

و(لَعلّ) للترجّي. جُعل علّة لابتداء أخذهم بالبأساء والضرّاء قبل الاستئصال.

ومعنى « يتضرّعون » يتذلّلون لأنّ الضراعة التذلّل والتخشّع، وهو هنا كناية عن الاعتراف بالذنب والتوبة منه،وهي الإيمان بالرسل.

والمراد: أنّ الله قدّم لهم عذابا هيّنا قبل العذاب الأكبر، كما قال « ولنذيقنّهم من

العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلّهم يرجعون » وهذا من فرط رحمته الممازجة لمقتضى حكمته ؛ وفيه إنذار لقريش بأنّهم سيصيبهم البأساء والضرّاء قبل الاستئصال، وهو استئصال السيف. وإنّما اختار الله أن يكون استئصالهم بالسيف إظهارا لكون نصر الرسول – عليه الصلاة والسلام – عليهم كان بيده ويد المصدّقين به. وذلك أوقع على العرب، ولذلك روعي حال المقصودين بالإنذار وهم حاضرون . فنزّل جميع الأمم منزلتهم، فقال « فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرّعوا »، فإنّ (لولا) هنا حرف توبيخ لدخولها على جملة فعلية ماضوية واحدة، فليست (لولا) حرفَ امتناع لوجود.

والتوبيخ إنّما يليق بالحاضرين دون المنقرضين لفوات المقصود. ففي هذا التنزيل إيماء الى مساواة الحالين وتوبيخ للحاضرين بالمهمّ من العبرة لبقاء زمن التدارك قطعا لمعذرهم.

ويجوز أن تجعل (لولا) هنا للتّمنّي على طريقة المجاز المرسل، ويكون التّمنّي كناية عن الإخبار بمحبّة الله الأمر المتمنّى فيكون من بناء المجاز على المجاز ، فتكون هذه المحبّة هي ما عبّر عنه بالفرح في الحديث « الله أفرح بتوبة عبده » الحديث. وتقديم الظرف المضاف مع جملته على عامله في قوله « إذ جاءهم بأسنا تضرّعوا » للاهتمام بمضمون جملته، وأنّه زمن يحقّ أن يكون باعثا على الإسراع بالتضرّع ممّا حصل فيه من البأس.

والبأس تقدّم عند قوله تعالى « وحين البأس » في سورة البقرة. والمراد به هنا الشدّة على العدوّ وغلبته. ومجيء البأس: مجيء أثره، فإنّ ما أصابهم من البأساء والضرّاء أثر من آثار قوّة قدرة الله تعالى وغلبه عليهم. والمجيء مستعار للحدوث والحصول بعد أن لم يكن تشبيها لحدوث الشيء بوصول القادم من مكان آخر بتنقّل الخطوات.

ولمّا دلّ التوبيخ أو التمنّي على انتفاء وقوع الشيء عطف عليه بـ(لَـكِنْ) عطفا على معنى الكلام، لأنّ التضرّع ينشأ عن لين القلب فكان نفيه المفاد بحرف التوبيخ ناشئا عن ضدّ اللين وهو القساوة، فعطف بـ« لكن ».

والمعنى: ولكن اعتراهم ما في خلقتهم من المكابرة وعدم الرجوع عن الباطل كأنّ قلوبهم لا تتأثّر فشبّهت بالشيء القاسي. والقسوة : الصلابة.

وقد وجد الشيطان من طباعهم عونا على نفث مراده فيهم فحسّن لهم تلك القساوة وأغراهم بالاستمرار على آثامهم وأعمالهم. ومن هنا يظهر أنّ الضلال ينشأ عن استعداد الله في خلقة النفس .

والتزيين: جعل الشيء زَيْنا . وقد تقدّم عند قوله تعالى «زيّن للناس حبّ الشهوات» في سورة آل عمران.

وقوله « فلمّا نسوا ما ذُكّروا به » عطف على جملة « قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ». والنسيان هنا بمعنى الإعراض، كما تقدّم آنفا في قوله «وتنسون ما تشركون». وظاهرٌ تفرّع الترك عن قسوة القلوب وتزيين الشيطان لهم أعمالهم. و(ما) موصولة ماصْدَقُها البأساء والضرّاء، أي لمّا انصرفوا عن الفطنة بذلك ولم يهتدوا الى تدارك أمرهم. ومعنى « ذُكّروا به » أنّ الله ذكّرهم عقابه العظيم بما قدّم اليهم من البأساء والضرّاء. و(لمّا) حرف شرط يدلّ على اقتران وجود جوابه بوجود شرطه، وليس فيه معنى السببية مثل بقية أدوات الشرط.

وقوله « فتحنا عليهم أبواب كلّ شيء » جواب «لمّا» والفتح ضدّ الغلق. فالغلق: سد الفرجة التي يمكن الاجتياز منها الى ما وراءها بباب ونحوه، بخلاف إقامة الحائط فلا تسمّى غلقا.

والفتح : جعْل الشيء الحاجز غيرَ حاجز وقابلا للحجز، كالباب حين يفتح. ولكون معنى الفتح والغلق نسبيين بعضهما من الآخر قيل للآلة التي يمسك بها الحاجز ويفتح بها مِفتاحا ومِغْلاقا، وإنّما يعقل الفتح بعد تعقّل الغلق، ولذلك كان قوله تعالى «فتحنا عليهم أبواب كل شيء » مقتضيا أنّ الأبواب المراد هاهنا كانت مغلقة وقت أن أخذوا بالبأساء والضرّاء، فعلم أنّها أبواب الخير لأنّها التي لا تجتمع مع البأساء والضرّاء.

فالفتح هنا استعارة لإزالة ما يؤلم ويغمّ كقوله « ولو أنّ أهل القُرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ».ومنه تسمية النصر فتحا لأنّه إزالة غمّ القهر.

وقد جُعل الإعراض عمّا ذُكّروا به وقتا لفتح أبواب الخير ،لأنّ المعنى أنّهم لمّا أعرضوا عن الاتّعاظ بنُذر العذاب رفعنا عنهم العذاب وفحتنا عليهم أبواب الخير ، كما صُرّح به في قوله تعالى «وما أرسلنا في قرية من نبيء إلاّ أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء لعلّهم يضّرعون ثمّ بدّلنا مكان السيّئة الحسنة حتّى عفوا وقالوا قد مسّ آباءنا الضّراءُ والسرّاء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون ».

وقرأ الجمهور « فتحنا » ـ بتخفيف المثنّاة الفوقية ـ . وقرأه ابن عامر ، وأبو جعفر ورُويس عن يعقوب ـ بتشديدها ـ للمبالغة في الفتح بكثرته كما أفاده قوله « أبوابَ كلّ شيء.

ولفظ (كلّ) هنا مستعمل في معنى الكثرة ، كما في قول النابغة :

بها كلّ ذيّال وخنساء ترعوي الى كلّ رجّاف من الرمل فارد

أو استعمل في معناه الحقيقي؛على أنّه عامّ مخصوص، أي أبواب كل شيء يبتغونه، وقد علم أنّ المراد بكلّ شيء جميع الأشياء من الخير خاصّة بقرينة قوله « حتى إذا فرحوا » وبقرينة مقابلة هذا بقوله «أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء»، فهنالك وصف مقدّر، أي كلّ شيء صالح، كقوله تعالى « يأخذ كلّ سفينة غصبا » أي صالحة.

و(حتّى) في قوله « حتّى إذا فرحوا » ابتدائية. ومعنى الفرح هنا هو الازدهاء والبطر بالنعمة ونسيان المنعم، كما في قوله تعالى « إذ قال له قومه لاتفرح إنّ الله لا يحبّ الفرحين ». قال الراغب : ولم يرخّص في الفرح إلاّ في قوله تعالى « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ». و(إذا) ظرف زمان للماضي.

ومراد الله تعالى من هذا هو الإمهال لهم لعلّهم يتذكّرون الله ويوحّدونه فتطهر

نفوسهم، فابتلاهم الله بالضرّ والخير ليستقصي لهم سببي التذكّر والخوف، لأنّ من النفوس نفوسا تقودها الشدّة ونفوسا يقودها اللين.

ومعنى الأخذ هنا الإهلاك. ولذلك لم يذكر له متعلّق كما ذكر في قوله آنفا « فأخذناهم بالبأساء والضرّاء » للدلالة على أنّه أخذ لا هوادة فيه.

والبغتة فعلة من البغْت وهو الفُجاءة، أي حصول الشيء على غير ترقّب عند من حصل له وهي تستلزم الخفاء. فلذلك قوبلت بالجهرة في الآية الآتية. وهنا يصحّ أن يكون مؤوّلا باسم الفاعل منصوبا على الحال من الضمير المرفوع، أي مباغتين لهم، أو مؤوّلا باسم المفعول على أنّه حال من الضمير المنصوب، أي مبغوتين، «وكذلك أخذ ربّك إذا أخذ القرى وهي ظالمة».

وقوله « فإذا هم مبلسون » (إذا) فجائية. وهي ظرف مكان عند سيبويه، وحرف عند نحاة الكوفة.

والمبلسون اليائسون من الخير المتحيّرون، وهو من الإبلاس: وهو الوجوم والسكوت عند طلب العفو يأسا من الاستجابة.

وجملة « فقطع دابر القوم » معطوفة على جملة « أخذناهم »، أي فأخذناهم أخذ الاستئصال. فلم يُبق فيهم أحدا.

والدابر اسم فاعل من دَبَره من باب كتَب، إذا مشى من ورائه. والمصدر الدبور ــ بضم الدال ــ، ودابر الناس آخرهم، وذلك مشتقّ من الدُبُر، وهو الوراء، قال تعالى « واتّبِع أدبارهم ». وقطع الدابر كناية عن ذهاب الجميع لأنّ المستأصل يبدأ بما يليه ويذهب يستأصل إلى أن يبلغ آخره وهو دابره، وهذا ممّا جرى مجرى المثل. وقد تكرّر في القرآن، كقوله « أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحين ».

والمراد بالذين ظلموا المشركون، فإنّ الشرك أعظم الظلم، لأنّه اعتداء على حقّ الله تعالى على عباده في أن يعترفوا له بالربوبية وحده، وأنّ الشرك يستتبع مظالم عدّة لأنّ أصحاب الشرك لا يؤمنون بشرع يزع الناس عن الظلم.

وجملة « والحمد لله ربّ العالمين » يجوز أن تكون معطوفة على جملة « ولقد أرسلنا الى أمم من قبلك » بما اتّصل بها. عطف غرض على غرض. ويجوز أن تكون اعتراضا تذييليا فتكون الواو اعتراضية. وأيّاما كان موقعها فمي المراد منها اعتبارات ثلاثـة :

أحدها أن تكون تلقينا للرسول – صلى الله عليه وسلم – والمؤمنين أن يحمدوا الله على نصره رسلَه وأولياءهم وإهلاك الظالمين، لأنّ ذلك النصر نعمة بإزالة فساد كان في في الارض، ولأنّ في تذكير الله الناس به إيماء الى ترقّب الإسوة بما حصل لمن قبلهم أن يترقّبوا نصر الله كما نصر المؤمنين من قبلهم ؛ فيكون « الحمد لله » مصدرا بدلا من فعله، عُدل عن نصبه وتنكيره الى رفعه وتعريفه للدلالة على معنى الدوام والثبات، كما تقدّم في قوله تعالى « الحمد لله » في سورة الفاتحة.

ثانيها أن يكون« الحمد لله» كناية عن كون ما ذكر قبله نعمة من نعم الله تعالى لأنّ من لوازم الحمد أن يكون على نعمة ، فكأنّه قيل : فقطع دابر القوم الذين ظلموا. وتلك نعمة من نعم الله تقتضي حمده.

ثالثها أن يكون إنشاءَ حمد لله تعالى من قِبَل جلاله مستعملا في التعجيب من معاملة الله تعالى إيّاهم وتدريجهم في درجات الإمهال الى أن حقّ عليهم العذاب.

ويجوز أن يكون إنشاءَ الله تعالى ثناء على نفسه، تعريضا بالامتنان على الرسول والمسلمين.

واللام في « الحمد » للجنس، أي وجنس الحمد كلّه الذي منه الحمد على نعمة إهلاك الظالمين .

وفي ذلك كلّه تنبيه على أنّه يحقّ الحمد لله عند هلاك الظلمة، لأنّ هلاكهم صلاح للناس، والصلاح أعظم النعم، وشكر النعمة واجب. وهذا الحمد شكر لأنّه مقابل نعمة. وإنّما كان هلاكهم صلاحا لأنّ الظلم تغيير للحقوق وإبطال للعمل بالشريعة، فإذا تغير الحقّ والصلاح جاء الدمار والفوضى وافتتن الناس في حياتهم فإذا هلك الظالمون عاد العدل، وهو ميزان قوام العالم.

أخرج أحمد بن حنبل عن عقبة بن عـامر عن النبيء – صلى الله عليه وسلم – قال : إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحبّ فإنّما هو استدراج ثم تلا رسـول الله – صلى الله عليه وسلم – « فلمّا نسُوا ما ذكّروا به فتحنـا عليهم أبواب كلّ شيء حتّى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله ربّ العالمين».

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَـٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَـٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴾ 46

استئناف ابتدائي عاد به الى الجدال معهم في إشراكهم بالله تعالى بعد أن انصرف الكلام عنه بخصوصه من قوله تعالى « قل أي شيء أكبر شهادة » وما تفنّن عقب ذلك من إثبات البعث وإثبات صدق الرسول وذكر القوارع والوعيد الى قولـه « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » الآيـات.

وتكرير الأمر بالقول للوجه الذي تقدّم آنفا عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله » الآيـة.

والرؤية قلبية متعدّية الى مفعولين، وليس هذا من قبيل الاستعمال المتقدّم آنفا في قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكـم عذاب الله أو أتتكم الساعة » الآيـة.

واختلاف القرّاء في «أرأيتم» كاختلافهم في مثله من قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله » الآية.

والأخذ : انتزاع الشي وتناوله من مقرّه، وهو هنا مجاز في السلب والإعدام، لأنّ السلب من لوازم الأخذ بالنسبة الى المأخوذ منه فهو مجاز مرسل. ولك أن تجعله تمثيلا لأنّ الله هو معطي السمع والبصر فإذا أزالها كانت تلك الإزالة كحالة أخذ ما كان

أعطاه، فشبّهت هيئة إعدام الخالق بعض مواهب مخلوقه بهيئة انتزاع الآخذ شيئا من مقرّه. فالهيئة المشبّهة هنا عقلية غير محسوسة والهيئة المشبّهة بها محسوسة. والختم على القلوب تقدّم بيانه في سورة البقرة عند قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم ». والمراد بالقلوب العقول التي بها إدراك المعقولات.

والسمع مصدر دالّ على الجنس فكان في قوة الجمع، فعمّ بإضافته الى ضمير المخاطبين ولا حاجة الى جمعه.

والأبصار جمع بصر، وهو في اللغة العين على التحقيق. وقيل: يطلق البصر على حاسّة الإبصار ولذلك جمع ليعمّ بالإضافة جميع أبصار المخاطبين، ولعلّ إفراد السمع وجمْع الأبصار جرى على ما يقتضيه تمام الفصاحة من خفَّة أحد اللفظين مُفْردا والآخر مجموعا عند اقترانهما، فإنّ في انتظام الحروف والحركات والسكنات في تنقُّل اللسان سِرّا عجيبا من فصاحة كلام القرآن المعبّر عنها بالنَّظم. وكذلك نرى مواقعها في القرآن قال تعالى « وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء ».

والقلوب مراد بها العقول في كلام العرب لأنّ القلب سبب إمداد العقل بقوّة الإدراك.

وقوله «مَنْ إله» معلِّق لفعل الرؤية لأنّه استفهام، أي أعلمتم جوابَ هذا الاستفهام أم أنتم في شكّ. وهو استفهام مستعمل في التقرير يقصد منه إلجاء السامعين الى النظر في جوابه فيوقنوا أنّه لا إله غير الله يأتيهم بذلك لأنّه الخالق للسمع والأبصار والعقول فإنّهم لا ينكرون أنّ الأصنام لا تخلق، ولذلك قال لهم القرآن «أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تَذَّكَّرون».

و « مَنْ » في موضع رفع على الابتداء، و « إله » خَبَر «مَنْ »، و « غيرُ الله » صفة « إله »، و « يأتيكم » جملة في محلّ الصفة أيضا، والمستفهم عنه هو إله، أي ليس إله غير الله يأتي بذلك، فدلّ على الوحدانية. ومعنى « يأتيكم به » يُرجعه، فإنّ أصل أتى به، جاء به. ولمّا كان الشيء المسلوب إذا استنقذه منقذ يأتي به الى مقرّه أطلق الإتيان بالشيء على إرجاعه مجازا أو كناية.

والضمير المجرور بالباء عائد الى السمع والأبصار والقلوب، على تأويلها بالمذكور فلذلك لم يقل بها. وهذا استعمال قليل في الضمير، ولكنّه فصيح. وقد تقدّم في تفسير قوله تعالى « إنّ الذين كفروا لو أنّ لهم ما في الأرض جميعا ومثله معه ليفتدوا به» في سورة المائدة، وعند قوله « وآتوا النساء صدقاتهنّ نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا» في سورة النساء.وإيثاره هنا على أن يقال: يأتيكم بها، لدفع توهّم عود الضمير الى خصوص القلوب.

والكلام جار مجرى التهديد والتخويف، اختير فيه التهديد بانتزاع سمعهم وأبصارهم وسلْب الإدراك من قلوبهم لأنّهم لم يشكروا نعمة هذه المواهب بل عدموا الانتفاع بها، كما أشار إليه قوله آنفا « وجعلنا على قلوبهم أكنّة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كلّ آية لا يؤمنوا بها ». فكان ذلك تنبيها لهم على عدم إجداء هذه المواهب عليهم مع صلاحيتها للانتفاع، وناسب هنا أن يهدّدوا بزوالها بالكليّة إن داموا على تعطيل الانتفاع بها فيما أمر به خالقها.

وقوله « انْظُرْ » تنزيل للأمر المعقول منزلة المشاهد، وهو تصريف الآيات مع الإعراض عنها حتّى أنّ النّاظر يستطيع أن يراها، فأمّا الأمر فهو مستعمل في التعجيب من حال إعراضهم.

والجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا تتنزّل منزلة التذييل للآيات السابقة، فإنّه لمّا غمرهم بالأدلّة على الوحدانية وصدْق الرسول، وأبطل شبههم عقّب ذلك كلّه بالتعجيب من قوّة الأدلّة مع استمرار الإعراض والمكابرة، وقد تقدّم قريب منه عند قوله تعالى « انظر كيف يفترون على الله الكذب » في سورة النساء. وهذا تذكير لهم بأنّ الله هو خالق أسماعهم وأبصارهم وألبابهم فما كان غيره جديرا بأن يعبدوه.

وتصريف الآيات اختلاف أنواعها بأن تأتي مرة بحجج من مشاهدات في السماوات والأرض، وأخرى بحجج من دلائل في نفوس الناس، ومرّة بحجج من أحوال الأمم الخالية التي أنشأها الله، فالآيات هنا هي دلائل الوحدانية، فهي متّحدة في الغاية مختلفة

الأساليب متفاوتة في الاقتراب من تناول الأفهام عامّها وخاصّها، وهي أيضا مختلفة في تركيب دلائلها من جهتي المقدّمات العقلية وغيرها، ومن جهتي الترغيب والترهيب ومن التنبيه والتذكير، بحيث تستوعب الإحاطة بالأفهام على اختلاف مدارك العقول.

والتعريف في «الآيات للعهد، وهي المعهودة في هذه السورة ابتداء من قوله « الذي خلق السماوات والارض وجعل الظلمات والنور ».

و(ثم) للترتيب الرتبي لأنّها عطفت جملة على جملة، فهي تؤذن بأنّ الجملة المعطوفة أدخل في الغرض المسوق له الكلام، وهو هنا التعجيب من قوة الأدلّة وأنّ استمرار الإعراض والمكابرة مع ذلك أجدر بالتعجيب به.

وجيء بالمسند في جملة « هم يصدفون » فعلا مضارعا للدلالة على تجدّد الإعراض منهم. وتقديم المسند إليه على الخبر الفِعْلِيّ لتَقَوّي الحُكم.

و « يصدفون » يعرضون إعراضا شديدا. يقال : صَدَفَ صَدْفا وصُدوفا، إذا مال الى جانب وأعرض عن الشيء.وأكثر ما يستعمل أن يكون قاصرا فيتعدّى الى مفعوله بـ(عن). وقد يستعمل متعدّيا كما صرّح به في القاموس. وقلّ التعرّض لذلك في كتب اللغة ولـكن الزمخشري في تفسير قوله تعالى في أواخر هذه السورة « فمن أظلم ممّن كذّب بآيات الله وصدف عنها » قدّر : وصدف الناسَ عنها،مع أنّه لم يتعرّض لذلك في الأساس ولا علّق على تقديره شارحوه. ولمّا تقدّم ذكر الآيات حُذف متعلّق « يصدفون » لظهوره، أي صدف عن الآيات.

﴿ قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَـٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ 47﴾

استئناف للتهديد والتوعّد وإعذار لهم بأنّ إعراضهم لا يرجع بالسوء إلاّ عليهم ولا يضرّ بغيرهم، كقوله « وهم يَنْهَوْن عنه ويَنْأوْن عنه وإنْ يُهْلِكُون إلاّ أنفسهم وما يشعرون » .

والقول في « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة » الآية كالقول في نظيريْه المتقدّميـن.

وجيء في هذا وفي نظيره المتقدّم بكاف الخطاب مع ضمير الخطاب دون قوله «قل أرأيتم إنْ أخذَ الله سمْعكم وأبْصارَكم » الآية لأنّ هذا ونظيره أبلغ في التوبيخ لأنـهما أظهر في الاستدلال على كون المشركين في مكنة قدرة الله، فإنّ إتيان العذاب أمكن وقوعا من سلب الأبصار والأسماع والعقول لندرة حصول ذلك، فكان التوبيخ على إهمال الحذر من إتيان عذاب الله، أقوى من التوبيخ على الاطمئنان من أخذ أسماعهم وأبصارهم، فاجتلب كاف الخطاب المقصود منه التنبيه دون أعيان المخاطبين.

والبغتـة تقدّمت آنفـا.

والجهرة: الجَهْر، ضدّ الخفية، وضدّ السرّ. وقد تقدّم عنه قوله تعالى «وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » في سورة البقرة.

وقد أوقع الجهرة هنا في مقابلة البغتة وكان الظاهر أن تقابل البغتة بالنّظرة أو أن تقابل الجهرة بالخفية، إلاّ أنّ البغتة لمّا كـانت وقوع الشيء من غير شعور بـه كان حصولها خفيّا فحسن مقابلته بالجهرة، فالعذاب الذي يجيء بغتة هو الذي لا تسبقه علامة ولا إعلام به. والذي يجيء جهرة هو الذي تسبقه علامة مثل الكِسْف المحكي في قوله تعالى « فلمّا رأوه عـارضـا مستقبل أوديتهم قـالوا هذا عـارض مُمطرنا » أو يسبقه إعلام به كما في قوله تعالى « فعَقروها فقال تمتّعوا في دراكم ثلاثة أيـام ». فإطلاق الجهرة على سبق ما يشعر بحصول الشيء إطلاق مجازي. وليس المراد من البغتة الحاصل ليلا ومن الجهرة الحاصل نهارا.

والاستفهام في قوله « هل يُهلَك » مستعمل في الإنكار فلذلك جاء بعده الاستثناء. والمعنى لا يهلك بذلك العذاب إلاّ الكافرون.

والمراد بالقوم الظالمين المخاطبون أنفُسهم فأظهر في مقام الإضمار ليتأتّى وصفهم أنّهم ظالمون، أي مشركون، لأنـّهم ظالمون أنفسهم وظالمون الرسول والمؤمنين.

وهذا يتضمّن وعْدا من الله تعالى بأنّه منجي المؤمنين، ولذلك أذنَ رسوله بالهجرة من مكة مع المؤمنين لئلاّ يحلّ عليهم العذاب تكرمة لهم كما أكرم لُوطا وأهله، وكما أكرم نوحا ومن آمن معه، كما أشار إليه قوله تعالى «وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم» ثم قوله « وما لهم أن لا يعذّبهم الله».

﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ 48 وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ 49 ﴾

عطف على جملة « انظر كيف نصرّف الآيات ثم هم يصدفون » . والمناسبة أنّ صدوفهم وإعراضهم كانوا يتعلّلون له بأنّهم يرُومون آيات على وفق مقترحهم وأنّهم لا يقنعون بآيات الوحدانية، ألا ترى الى قولهم «لن نؤمن لك حتّى تفجّر لنا من الأرض ينبوعا » الى آخر ما حكي عنهم في تلك الآية، فأنبأهم الله بأنّ إرسال الرسل للتبليغ والتبشير والنذارة لا للتّلهّي بهم باقتراح الآيات.

وعُبِّر بـ« نُرسل » دون « أرسلنا » للدلالة على تجدّد الإرسال مقارنا لهذين الحالين، أي ما أرسلنا وما نرسل. فقوله « مُبشّرين ومنذرين » حالان مقدّرتان باعتبار المستقبل ومحقّقتان باعتبار الماضي.

والاستثناء من أحوال محذوفة، أي ما أرسلناهم إلاّ في حالة كونهم مبشّرين ومنذرين.

والقصرُ إضافي للردّ على من زعموا أنّه إنْ لم يأتهم بآية كما اقترحوا فليس برسول من عند الله، فهو قصر قلب، أي لم نرسل الرسول للإعجاب بإظهار خوارق العادات. وكنّى بالتبشير والإنذار عن التبليغ لأنّ التبليغ يستلزم الأمرين وهما الترغيب والترهيب، فحصل بهذه الكناية إيجاز إذ استغنى بذكر اللازم عن الجمع بينه وبين الملزوم.

والفاء في قوله « فمن آمن » للتفريع، أي فمن آمن من المرسل اليهم فلا خوف الخ.

و(مَنْ) الأظهر أنّها موصولة كما يرجّحه عطف « والذين كذّبوا » عليه. ويجوز أن تكون شرطية لا سيما وهي في معنى التفصيل لقوله « مبشّرين ومنذرين ». فإن كانت شرطية فاقتران « فلا خوف» بالفاء بيّن، وإن جعلت موصولة فالفاء لمعاملة الموصول معاملة الشرط، والاستعمالان متقاربان.

ومعنى « أصْلح » فَعَلَ الصلاح، وهو الطاعة لله فيما أمر ونهى، لأنّ الله ما أراد بشرعه إلاّ إصلاح الناس كما حكَى عن شعيب « إن أريد إلاّ الإصلاح ما استطعت ».

والمسُّ حقيقته مباشرة الجسم باليد وهو مرادف اللمس والجسّ، ويستعار لإصابة جسم جسما آخر كما في هذه الآيـة.

وقد تقدّم في قوله تعالى « ليَمَسَّنّ الذين كفروا منهم عذاب أليم » في سورة المائدة. ويستعار أيضا للتّكيّف بالأحوال كما يقال: به مسّ من الجنون. قال تعالى «إنّ الذين اتّقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا فإذا هم مبصرون ».

وجمع الضمائر العائدة الى (مَنْ) مراعاة لمعناها، وأمّا إفـراد فعل «آمن» و«أصلح» فلرعي لفظها.

والباء للسببية، و(ما) مصدرية، أي بسبب فسقهم. والفسق حقيقته الخروج عن حدّ الخير. وشاع استعماله في القرآن في معنى الكفـر وتجاوز حدود الله تعالى. وتقدّم تفصيله عند قوله تعالى « وما يضلّ به إلاّ الفاسقين » في سورة البقرة.

وجيء بخبر (كان) جملة مضارعية للإشارة الى أنّ فسقهم كان متجدّدا متكرّرا، على أنّ الإتيان بـ(كان) أيضا للدلالة على الاستمرار لأنّ (كان) إذا لم يقصد بها انقضاء خبرها فيما مضى دلّت على استمرار الخبر بالقرينة، كقوله تعالى « وكان الله غفورا رحيما ».

﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾

لمّا تقضّت المجادلة مع المشركين في إبطال شركهم ودحْض تعاليل إنكارهم نبوءة محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ بأنّهم لايؤمنون بنبوءته إلاّ إذا جاء بآية على وفق هواهم، وأبطلت شبهتهم بقوله « وما نرسل المرسلين إلاّ مبشّرين ومنذرين » وكان محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ ممّن شمله لفظ المرسلين، نقل الكلام إلى إبطال معاذيرهم فأعلمهم الله حقيقة الرسالة واقترانها بالآيات فبيّن لهم أنّ الرسول هو الذي يتحدّى الأمّة لأنّه خليفة عن الله في تبليغ مراده من خلقه، وليست الأمّة هي التي تتحدّى الرسول، فآية صدق الرسول تجيء على وفق دعواه الرسالة، فلو ادّعى أنّه ملَك أو أنّه بُعث لإنقاذ الناس من أرزاء الدنيا ولإدناء خيراتها إليهم لكان من عذرهم أن يسألوه آيات تؤيّد ذلك، فأمّا والرسول مبعوث للهدى فآيته أن يكون ما جاء به هو الهدى وأن تكون معجزته هو ما قارن دعوته ممّا يعجز البشر عن الإتيان بمثله في زمنهم.

فقوله «قل لا أقول لكم عندي خزائن الله » استئناف ابتدائي انتقل به الكلام من غرض الى غرض.

وافتتاح الكلام بالأمر بالقول للاهتمام بإبلاغه، كما تقدّم عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة ».

وقد تكرّر الأمر بالقول من هنا الى قوله « لكلّ نبأ مستقرّ » اثنتي عشرة مرة.

والاقتصار على نفي ادّعاء هذه الثلاثة المذكورة في الآية ناظر الى ما تقدّم ذكره من الآيات التي سألوها من قوله تعالى « وقالوا لولا أنزل عليه ملَك » وقوله « ولو نزّلنا عليك كتابا في قرطاس » وقوله « فإن استطعتَ أن تَبْتَغِي نَفَقا في الارض » الآية.

وافتتح الكلام بنفي القول ليدلّ على أنّ هذا القول لم يقترن بدعوى الرسالة فلا وجه لاقتراح تلك الأمور المنفي قولها على الرسول لأنّ المعجزة من شأنها أن تجيء على وفق دعوى الرسالة.

واللام في « لكم » لام التبليغ، وهي مفيدة تقوية فعل القول عندما لا تكون حاجة

لذكر المواجَه بالقول كما هنا لظهور أنّ المواجَه بالقول هم المكذّبون، ولذلك ورد قوله تعالى «ولا أقول إنّي ملَك» مجرّدا عن لام التبليغ. فإذا كان الغرض ذكر المواجَه بالقول فاللام حينئذ تسمَّى لام تعديَة فعل القول فالذي اقتضى اجتلابَ هذه اللام هنا هو هذا القول بحيث لو قاله قائل لكان جديرا بلام التبليغ.

والخزائن جمع خِزانة — بكسر الخاء — وهي البيت أو الصندوق الذي يحتوي ما تتوق اليه النفوس وما ينفع عند الشدّة والحاجة. والمعنى أنّي ليس لي تصرّف مع الله ولا أدّعي أني خازن معلومات الله وأرزاقه.

و « خزائن الله » مستعارة لتعلّق قدرة الله بالإنعام وإعطاء الخيرات النافعة للناس في الدنيا. شبّهت تلك التعلّقات الصّلُوحية والتنجيزية في حَجْبها عن عيون الناس وتناولهم مع نفعها إيّاهم ، بخزائن أهل اليسار والثروة التي تجمع الأموال والأحبية والخلع والطعام،كما أطلق عليها ذلك في قوله تعالى « ولله خزائن السماوات والارض »، أي ما هو مودع في العوالم العليا والسفلى مّما ينفع الناس، وكذلك قوله « وإنْ من شي إلاّ عندنا خزَائنه».

وتقديم المسند وهو قوله « عندي » للاهتمام به لما فيه من الغرابة والبشارة للمخبرين به لو كان يقوله.

وقوله « ولا أعلم الغيب » عطف على «عندي خزائن الله» فهو في حيِّز القول المنفي. وأعيد حرف النفي على طريقة عطف المنفيات بعضها على بعض فإنّ الغالب أن يعاد معها حرف النفي للتنصيص على أنّ تلك المتعاطفات جميعها مقصودة بالنفي بآحادها لئلاّ يتوهّم أنّ المنفي مجموع الأمرين. والمعنى لا أقول أعلم الغيب، أي علما مستمرّا ملازما لصفة الرسالة. فأمّا إخباره عن بعض المغيّبات فذلك عند إرادة الله إطلاعه عليه بوحي خاصّ، كما قال تعالى «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلاّ من ارتضى من رسول» وهو داخل تحت قوله « إنْ أتّبع إلاّ ما يوحى إلي».

وعطف « ولا أقول لكم إنّي ملك » على « لا أقول لكم عندي خزائن الله »

بإظهار فعل القول فيه،خلافا لقوله « ولا أعلم الغيب » لعلّه لدفع ثقل التقاء حرفين : (لا) وحرف(إنّ) الذي اقتضاه مقام التأكيد،لأنّ إدّعاء مثله من شأنه أن يؤكّد، أي لم أدّع أنّي من الملائكة فتقولوا « لولا أنزل عليه ملك »، فنفي كونه ملكا جواب عن مقترحهم أن ينزّل عليهم ملك أو أن يكون معه ملك نذيرا. والمقصود نفي أن يكون الرسول من جنس الملائكة حتى يكون مقارنا لمَلك آخر مقارنة تلازم كشأن أفراد الجنس الواحد. وكانوا يتوهّمون أنّ الرسالة تقتضي أن يكون الرسول من غير جنس البشر فلذلك قالوا « ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ». فالمعنى نفي ماهية الملَكية عنه لأنّ لجنس الملك خصائص أخرى مغايرة لخصائص البشر. وهذا كما يقول القائل لمن يكلّفه عنتا : إنّي لست من حديد.

ومن تلفيق الاستدلال أن يستدلّ الجُبائي بهذه الآية على تأييد قول أصحابه المعتزلة بتفضيل الملائكة على الأنبياء مع بُعد ذلك عن مهيع الآية. وقد تابعه الزمخشري، وكذلك دأبه كثيرا ما يُرْغِم معاني القرآن على مسايرة مذهبه فتنزو عصبيته وتَنْزوي عبقريته، وهذه مسألة ستكلّم عليها في مظنّتها.

وجملة « إنْ أتّبع إلاّ ما يُوحى إليّ » مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّه لمّا نفى أن يقول هذه المقالات كان المقامُ مثيرا سؤال سائل يقول : فماذا تدّعي بالرسالة وما هو حاصلها لأنّ الجهلة يتوهّمون أنّ معنى النبوءة هو تلك الأشياء المتبرّأ منها في قوله « قل لا أقول لكم عندي خزائن » الخ، فيجاب بقوله «إن أتّبع إلاّ ما يوحى اليّ»، أي ليست الرسالة إلاّ التبليغ عن الله تعالى بواسطة الوحي.

فمعنى « أتّبع » مجاز مرسل في الاقتصار على الشيء وملازمته دون غيره.لأنّ ذلك مو لوازم معنى الاتّباع الحقيقي وهو المشي خلف المتّبَع –بفتح الموحّدة–، أي لا أحيد عن تبليغ ما يوحى اليّ الى إجابة المقترحات من إظهار الخوارق أولإضافة الأرزاق أوْ إخبار بالغيب، فالتّلقّي والتبليغ هو معنى الاتّباع، وهو كنه الرسالة عن الله تعالى. فالقصر المستفاد هنا إضافي، أي دون الاشتغال بإظهار ما تقترحونه من الخوارق للعادة. والغرض من القصر قلب اعتقادهم أنّ الرسول لا يكون رسولا حتّى يأتيهم بالعجائب

المسؤولة. وقد حصل بذلك بيان حقيقة الرسالة تلك الحقيقة التي ضلّ عن إدراكها المعاندون. وهذا معنى قوله تعالى « وما نرسل المرسلين إلاّ مبشّرين ومنذرين ».

وإذ قد كان القصر إضافيا كان لا محالة ناظرا الى قلب اعتقادهم بالنسبة لمطالبهم باتّباع مقترحاتهم، أي لا أتّبع في التبليغ إليكم إلاّ ما يوحى اليّ. فليس في هذا الكلام ما يقتضي قصر تصرّف الرسول – عليه الصلاة والسلام – على العمل بالوحي حتّى يحتجّ بها من ينفي من علمائنا جواز الاجتهاد للنبيء – صلى الله عليه وسلم – في أمور الدين لأنّ تلك مسألة مستقلّة لها أدلّة للجانبين، ولا مساس لها بهذا القصر. ومن توهّمه فقد أساء التأويل.

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾ 50

هذا ختام للمجادلة معهم وتذييل للكلام المفتتح بقوله « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله »، أي قل لهم هذا التذييل عقب ذلك الاستدلال.

وشبّهت حالة من لا يفقه الأدلّة ولا يفكّك بين المعاني المتشابهة بحالة الأعمى الذي لا يعرف أين يقصد ولا أين يضع قدمه. وشبّهت حالة من يُميّز الحقائق ولا يلتبس عليه بعضها ببعض بحالة القويّ البصر حيث لا تختلط عليه الأشباح. وهذا تمثيل لحال المشركين في فساد الوضع لأدلّتهم وعُقم أقيستهم، ولحال المؤمنين الذين اهتدوا ووضعوا الأشياء مواضعها، أو تمثيل لحال المشركين التي هم متلبّسون بها والحال المطلوبة منهم التي نفروا منها ليعلموا أيّ الحالين أولى بالتخلّق.

وقوله « أفلا تتفكّرون » استفهام إنكار. وهو معطوف بالفاء على الاستفهام الأول، لأنّه مترتّب عليه لأنّ عدم استواء الأعمى والبصير بديهي لا يسعهم إلاّ الاعتراف بعدم استوائهما فلا جرم أن يتفرّع عليه إنكار عدم تفكّرهم في أنّهم بأيّهما أشبه. والكلام على الأمر بالقول مثل ما تقدّم عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » .

والتفكّر: جولان العقل في طريق استفادة علم صحيح.

﴿ وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ 51 ﴾

الأظهر أنّه عطف على قوله « قل هل يستوي الأعمى والبصير » لأنّ ذلك مقدّمة لذكر مَن مُثّلت حالهم بحال البصير وهم المؤمنون.

وضمير « به » عائد الى « ما يوحى اليّ » وهو القرآن وما يُوحى به الى الرسول – صلى الله عليه وسلم – غير مراد به الإعجاز.

و « الذين يخافون أن يحشروا الى ربّهم » هم المؤمنون الممثّلون بحال البصير. وعُرّفوا بالموصول لما تدلّ عليه الصلة من المدح، ومن التعليل بتوجيه إنذاره اليهم دون غيرهم، لأنّ الإنذار للذين يخافون أن يحشروا إنذار نافع، خلافا لحال الذين ينكرون الحشر، فلا يخافونه فضلا عن الاحتياج الى شفعاء.

و« أن يحشروا » مفعول « يخافون » ، أي يخافون الحشر الى ربّهم فهم يقدّمون الأعمال الصالحة وينتهون عمّا نهاهم خيفة أن يلقَوا الله وهو غير راض عنهم. وخوفُ الحشر يقتضي الإيمان بوقوعه. ففي الكلام تعريض بأنّ المشركين لاينجع فيهم الإنذار لأنّهم لا يؤمنون بالحشر فكيف يخافونه. ولذلك قال فيهم « إنّ الذين كفروا سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ».

وجملة « ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع » حال من ضمير « أن يحشروا »، أي يحشروا في هذه الحالة، فهذه الحال داخلة في حيّز الخوف. فمضمون الحال معتقد لهم، أي ليسوا ممّن يزعمون أنّ لهم شفعاء عند الله لا تردّ شفاعتهم، فهم بخلاف المشركين الذين زعموا أصنامهم شفعاء لهم عند الله.

وقوله « من دونه » حال من « ولي » و « شفيع »، والعامل في الحال فعل « يخافون »،

أي ليس لهم ولي دون الله ولا شفيع دون الله ذلك بأنّ الله مولى الذين آمنوا. وهو تعريض بالمشركين الذين اتّخذوا شفعاء وأولياء غير الله.

وفي الآية دليل على ثبوت الشفاعة بإذن الله كما قال تعالى « من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه ». ولصاحب الكشّاف هنا تكلّفات في معنى « يخافون أن يحشروا » وفي جعل الحال من ضمير «يحشروا» حالا لازمة، ولعلّه يرمي بذلك الى أصل مذهبه في إنكار الشفاعة.

وقوله «لعلّهم يتّقون» رجاء مسوق مساق التعليل للأمر بإنذار المؤمنين لأنّهم يرجى تقواهم، بخلاف من لا يؤمنون بالبعث.

﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَوٰةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَمَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّالِمِينَ 52 ﴾

عطف على قوله « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربّهم » لأنّه في معنى أنذرهم ولازمْهم وإن كره ذلك متكبّرو المشركين. فقد أجريت عليهم هنا صلة أخرى هي أنسب بهذا الحكم من الصلة التي قبلها، كما أنّ تلك أنسبُ بالحكم الذي اقترنت معه منها بهذا، فلذلك لم يُسلك طريق الإضمار، فيقال : ولا تَطْرُدْهُم، فإنّ النبيء — صلى الله عليه وسلم — جاء داعيا الى الله فأولى الناس بملازمته الذين هجّيراهم دعاء الله تعالى بإخلاص فكيف يطردهم فإنّهم أولى بذلك المجلس، كما قال تعالى « إنّ أولى الناس بإبراهيم للّذين اتّبعوه » .

روى مسلم عن سعد بن أبي وقّاص قال : كنّا مع النّبيء ستة نفر، فقال المشركون للنبيء : أطرد هؤلاء لا يَجتَرئُون علينا. قال : وكنت أنا، وابن مسعود، ورجل من هُذيل، وبلال، ورجلان، لست أسمّيهما، فوقع في نفس رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ماشاء الله أن يقع، فحدّث نفسه فأنزل الله تعالى «ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي يريدون وجهه » آه. وسمّى الواحدي بقيّة الستّة : وهم صهيب، وعمّار بن ياسر، والمقدادُ

ابن الأسود، وخبّاب بن الأرتّ. وفي قول ابن مسعود « فوقع في نفس رسول الله ما شاء الله » إجمال بيّنه ما رواه البيهقي أنّ رؤساء قريش قالوا لرسول الله : لو طردت هؤلاء الأعبُدَ وأرواحَ جِبابِهم(جمع جُبّة) جلَسْنا اليك وحادثناك. فقال : ما أنا بطارد المؤمنين. فقالوا : فأقمهم عنّا إذا جئنا فإذا قمنا فأقعدهم معك إن شئت، فقال : نعم، طَمعا في إيمانهم. فأنزل الله هذه الآية. ووقع في سنن ابن ماجة عن خبّاب أنّ قائل ذلك للنبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ الأقْرعُ بن حابس وعُيَيْنَةُ بن حِصْن، وأنّ ذلك سبب نزول الآية، وقال ابن: عطية هو بعيد لانّ الآية مكية. وعيينة والأقرع إنّما وفَدا مع وفد بني تميم بالمدينة سنة الوفود . آهـ. قلت : ولعلّ ذلك وقع منهما فأجابهم رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ بهذه الآية التي نزلت في نظير اقتراحهما.

وفي سنده أسباط بن نصر أو نضر، ولم يكن بالقوي، وفيه السدّي ضعيف. وروي مثله في بعض التفاسير عن سلمان الفارسي، ولا يعرف سنده. وسمّى ابنُ إسحاق أنّهم المستضعفون من المؤمنين وهم: خبّاب، وعمّار، وأبُو فُكيهة، يسار مَولى صفوان بن أمية ابن مُحرّث، وصهيب وأشباههم، وأنّ قريشا قالوا« أهؤلاء الذين منّ الله عليهم من بيننا».

وذكر الواحدي في أسباب النزول: أنّ هذه الآية نزلت في حياة أبي طالب. فعن عكرمة قال: جاء عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، ومُطعِم بن عدي، والحارثُ بن نوفل، في أشراف بني عبد مناف الى أبي طالب فقالوا : لو أنّ ابن أخيك محمدا يَطرد عنه موالينا وعبيدنا وعتقاءنا كان أعظم في صدورنا وأطمع له عندنا وأرجى لاتّبَاعِنا إيّاه وتصديقنا له. فأتى أبو طالب الى النبيء ــ صلى الله عليه وسلم ــ فحدّثه بالذي كلّموه، فقال عمر بن الخطاب: لو فعلت ذلك حتّى ننظر ما الذي يريدون وإلامَ يصيرون من قولهم، فأنزل الله هذه الآيات. فلمّا نزلت أقبل عمر يعتذر. والمعنى أنّ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لحرصه على إيمان عظماء قريش ليكونوا قدوة لقومهم ولعلمه بأنّ أصحابه يحرصون حرصه ولا يوحشهم أن يقاموا من المجلس إذا حضره عظماء قريش لأنّهم آمنوا يريدون وجه الله لا للرياء والسمعة ولكن الله نهاه عن ذلك. وسمّاه طردا تأكيدا لمعنى النهي، وذلك لحكمة: وهي كانت أرجح من الطمع في إيمان أولئك، لأنّ الله اطّلع على

سرائرهم فعلم أنّهم لا يؤمنون، وأراد الله أن يظهر استغناء دينه ورسوله عن الاعتزاز بأولئك الطغاة القساة، وليظهر لهم أنّ أولئك الضعفاء خير منهم، وأنّ الحرص على قربهم من الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ أولى من الحرص على قرب المشركين، وأنّ الدين يرغب الناس فيه وليس هو يرغب في الناس كما قال تعالى «يمنّون عليك أنْ أسلموا قُل لا تَمُنُوا عليّ إسلامكم بلْ اللهُ يَمُنّ عَلَيْكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين».

ومعنى «يدعون ربّهم» يعلنون إيمانهم به دون الأصنام إعلانا بالقول، وهو يستلزم اعتقاد القائل بما يقوله، إذ لم يكن يومئذ نفاق وإنّما ظهر المنافقون بالمدينة

والغداة : أوّل النهار. والعشيّ من الزوال الى الصباح. والباء للظرفية. والتعريف فيهما تعريف الجنس. والمعنى أنّهم يدعون الله اليوم كلّه. فالغداة والعشي قصد بهما استيعاب الزمان والأيام كما يقصد بالمشرق والمغرب استيعاب الأمكنة. وكما يقال : الحمد لله بكرة وأصيلا، وقيل : أريد بالدعاء الصلاة. وبالغداة والعشي عموم أوقات الصلوات الخمس. فالمعنى ولا تطرد المصلّين، أي المؤمنين.

وقرأ الجمهور « بالغداة » ــ بفتح الغين وبألف بعد الدال ــ. وقرأه ابن عامر ــ بضمّ الغين وسكون الدال وبواو ساكنة بعد الدال ــ وهي لغة في الغَدَاة.

وجملة « يريدون وجهه » حال من الضمير المرفوع في « يدعون »، أي يدعون مخلصين يريدون وجه الله، أي لا يريدون حظّا دنيويا.

والوجه حقيقة الجزء من الرأس الذي فيه العينان والأنف والفم. ويطلق الوجه على الذات كلّها مجازا مرسلا.

والوجه هنا مستعار للذات على اعتبار مضاف، أي يريدون رضى الله، أي لا يريدون إرضاء غيره. ومنه قوله تعالى « إنّما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا »، وقوله « فأينما تولّوا فثمّ وجهُ الله »، وتقدّم في سورة البقرة. فمعنى «يريدون وجهه» أنّهم آمنوا ودعوا الله لا يريدون بذلك عرضا من الدنيا. وقد قيل : إنّ قريشا طعنوا في إيمان الضعفاء ونسبوهم الى النفاق، إلاّ أنّ هذا لم يرد به أثر صحيح، فالأظهر أنّ قوله

«يريدون وجهه» ثناء عليهم بكمال إيمانهم، وشهادة لهم بأنّهم مجرّدون عن الغايات الدنيوية كلّها، وليس المقصود به الردّ على المشركين.

وجملة « ما عليك من حسابهم من شيء » تعليل للنهي عن طردهم، أو إبطال لعلّة الهمّ بطردهم، أو لعلّة طلب طردهم. فإنّ إبطال علّة فعل المنهي عنه يؤول الى كونه تعليلا للنهي، ولذا فصلت هذه الجملة.

والحسابُ: عَدّ أفراد الشيء ذي الأفراد ويطلق على إعمال النظر في تمييز بعض الأحوال عن بعض إذا اشتبهت على طريقة الاستعارة بتشبيه تتبّع الأحوال بعَدّ الأفراد. ومنه جاء معنى الحِسْبَة ـ بكسر الحاء ـ، وهي النظر في تمييز أحوال أهل السوق من استقامة وضدّها. ويقال: حاسبَ فلانا على أعماله إذا استقراها وتتبّعها. قال النابغة:

يُحاسِبُ نفسه بِكَمْ اشتراها

فالحساب هنا مصدر حاسب. والمراد به تتبّع الأعمال والأحوال والنظر فيما تقابل به من جزاء.

وضمير الجمع في قوله « من حسابهم » وقوله « وما من حسابك عليهم » يجوز أن يكونا عائدين الى «الذين يَدْعون ربّهم» وهو مَعَاد مَذْكور، وهو المناسب لتناسق الضمائر مع قوله « فتطردهم ». فالمعنى أنّهم أهل الحقّ في مجلسك لأنّهم مؤمنون فلا يطردون عنه وما عليك أن تحسب ما عدا ذلك من الأمور العارضة لهم بزعم المشركين، وأنّ حضور أولئك في مجلسك يصدّ كبراء المشركين عن الإيمان، أي أنّ ذلك مدحوض تجاه حقّ المؤمنين في مجلس رسولهم وسماع هديه.

وقيل معنى « ما عليك من حسابهم » أنّ المشركين طعنوا في إخلاص هؤلاء النفر، قالوا: يا محمد إنّ هؤلاء إنّما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لأنّهم يجدون مأكولا وملبوسا عندك، فقال الله تعالى: ما يلزمك إلاّ اعتبار ظاهرهم وإن كان لهم باطن يخالفه فحسابهم على الله، أي إحصاء أحوالهم ومناقشتهم عليها على نحو قول نوح « إنْ حسابُهم إلاّ على ربّي لو تَشعرون ». فمعنى حسابهم على هذا الوجه تمحيص

نياتهم وبواطنهم. والقصد من هذا تبكيتُ المشركين على طريقة إرخاء العنان، وليس المراد استضعاف يقين المؤمنين. و«حسابهم» على هذا الوجه من إضافة المصدر الى مفعوله.

ويجوز أن يكون الضميران عائدين الى غير مذكور في الكلام ولكنّه معلوم من السياق الذي أشار إليه سبب النزول، فيعود الضميران الى المشركين الذين سألوا طَرد ضعفاء المؤمنين من مجلس النبيء – صلى الله عليه وسلّم – فيكون ضمير « فتطردهم » عائدا إلى المؤمنين. ويختلف معاد الضميرين اعتمادا على ما يعيّنه سياق الكلام، كقوله تعالى « وعَمَرُوها أكثر ممّا عمروها »، وقول عباس بن مرداس في وقعة حنين :

عُدْنَا ولولا نَحْنُ أحْدَقَ جَمْعُهم بالمسلمين وأحْرَزُوا ما جَمّعُوا

أي أحرز المشركون ما جمعه المسلمون من الغنائم.

والمعنى : ما عليك من حساب المشركين على الإيمان بك أو على عدم الإيمان شيء، فإنّ ذلك موكول اليّ فلا تظلم المؤمنين بحرمانهم حقّا لأجل تحصيل إيمان المشركين، فيكون من باب قوله تعالى « إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أوْلَى بهما فلا تتّبعوا الهوى أن تعدلوا ».

وعلى هذا الوجه يجوز كون إضافة « حسابهم » من إضافة المصدر الى مفعوله، أي محاسبتك إيّاهم. ويجوز كونها من إضافته الى فاعله، أي من حساب المشركين على هؤلاء المؤمنين فقرَهم وضعفهم.

و « عليك » خبر مقدّم. و(على) فيه دالّة على معنى اللزوم والوجوب لأنّ الرسول – عليه الصلاة والسلام – همّ أو كان بحيث يهمّ بإجابة صناديد قريش لما سألوه، فيكون تنبيها على أنّ تلك المصلحة مدحوضة.

و(منْ) في قوله « من شيء » زائدة لتوكيد النفي للتنصيص على الشمول في سياق النفي، وهو الحرف الذي بتقديره بُني اسم (لا) على الفتح للدلالة على إرادة نفي الجنس.

وتقديم المسنَدَين على المسند إليهما في قوله « ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء » تقديم غير واجب لأنّ للابتداء بالنكرتين هنا مسوّغا، وهو وقوعهما في سياق النفي، فكان تقديم المجرورين هنا اختياريا فلا بدّ له من غرض. والغرض يحتمل مجرّدَ الاهتمام ويحتمل الاختصاص. وحيث تأتّى معنى الاختصاص هنا فاعتباره أليق بأبلغ كلام، ولذلك جرى عليه كلام الكشّاف. وعليه فمعنى الكلام قصر نفي حسابهم على النبيء — صلى الله عليه وسلم — ليفيد أنّ حسابهم على غيره وهو الله تعالى. وذلك هو مفاد القصر الحاصل بالتقديم إذا وقع في سياق النفي، وهو مفاد خفي على كثير لقلّة وقوع القصر بواسطة التقديم في سياق النفي. ومثالُه المشهور قوله تعالى «لا فيها غوْل» فإنّهم فسّروه بأنّ عدم الغول مقصور على الاتّصاف بفي خمور الجنّة، فالقصر قصر قلب.

وقد اجتمع في هذا الكلام خمسة مؤكّدات. وهي (مِنْ) البيانية، و(مِنْ) الزّائدة، وتقديم المعمول، وصيغة الحصر في قوله « ما عليك من حسابهم من شيء »، والتأكيدُ بالتّتميم بنفي المقابل في قوله « وما من حسابك عليهم من شيء »، فإنّه شبيه بالتوكيد اللفظي. وكلّ ذلك للتنصيص على منتهى التبرئة من محاولة إجابتهم لاقتراحهم.

ويُفيد هذا الكلام التعريضَ برؤساء قريش الذين سألوا إبعاد الفقراء عن مجلس الرسول — عليه الصلاة والسلام — حين ما يحضرون وأوهموا أنّ ذلك هو الحائل لهم دون حضور مجلس الرسول — عليه الصلاة والسلام — والإيمان به والكون من أصحابه، فخاطب الله رسوله بهذا الكلام إذ كان الرسول هو المسؤول أن يقصي أصحابَه عن مجلسه ليعلم السائلون أنّهم سألوه ما لا يقع ويعلموا أنّ الله أطْلَعَ رسوله — صلى الله عليه وسلم — على كذبهم، وأنّهم لو كانوا راغبين في الإيمان لما كان عليهم حساب أحوال الناس ولاشتغلوا بإصلاح خُوَيْصّتِهم، فيكون الخطاب على نحو قوله تعالى «لئن أشركتَ ليحبطنّ عَمَلُك». وقد صرّح بذلك في قوله بعدُ « ولتستبين سبيل المجرمين ». وإذ كان القصر ينحلّ على نسبتي إثبات ونفي فالنسبة المقدّرة مع القصر وهي نسبة الإثبات ظاهرة من الجمع بين ضمير المخاطب وضمير الغائبين، أي عدم حسابهم مقصور عليك، فحسابهم على أنفسهم إذ كلّ نفس بما كسبت رهينة.

وقد دلّ على هذا أيضا قوله بعده « ومَا من حسابك عليهم من شيء » فإنّه ذُكر

لاستكمال التعليل، ولذلك عطف على العلّة، لأنّ مجموع مدلول الجملتين هو العلّة، أي حسابهم ليس عليك كما أنّ حسابك ليس عليهم بل على نفسك، إذ كلّ نفس بما كسبت رهينة، ولا تزر وازرة وزْر أخرى. فكما أنّك لا تنظُر إلاّ إلى أنّهم مؤمنون، فهم كذلك لا يطلب منهم التفريط في حق من حقوق المؤمنين لتسديد رغبة منك في شيء لا يتعلّق بهم أو لتحصيل رغبة غيرهم في إيمانه. وتقديم المسند على المسند اليه هنا كتقديمه في نظيره السابق.

وفي قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » تعريض بالمشركين بأنّهم أظهروا أنّهم أرادوا بطرد ضعفاء المؤمنين عن مجلس الرسول ـ صلى الله عليه وسليم ـ النصح له ليكتسب إقبال المشركين عليه والإطماع بأنّهم يؤمنون به فيكثر متّبعوه.

ثم بهذا يظهر أن ليس المعنى : بل حسابهم على الله وحسابك على الله، لأنّ هذا غير مناسب لسياق الآية، ولأنّه يصير به قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » مستدركا في هذا المقام، ولذلك لم يتكرّر نظير هذه الجملة الثانية مع نظير الجملة الأولى فيما حكى الله عن نوح « إن حسابهم إلاّ على ربّي » في سورة الشعراء لأنّ ذلك حكي به ما صدر من نوح وما هنا حكي به كلام الله تعالى لرسوله؛ فتنبّهْ.

ويجوز أن يكون تقديم المسند في الموضعين من الآية لمجرّد الاهتمام بنفي اللزوم والوجوب الذي دلّ عليه حرف (على) في الموضعين لا سيما واعتبار معنى القصر في قوله « وَمَا مِن حسابك عليهم من شيء » غيرُ واضح، لأنّنا إذا سلّمنا أن يكون للرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ شِبْه اعتقاد لزومِ تتّبع أحوالهم فقُلب ذلك الاعتقاد بالقصر، لا نجد ذلك بالنسبة الى «الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشي» إذ لا اعتقاد لهم في هذا الشأن.

وقدّم البيان على المبيَّن في قوله « وما من حسابك عليهم من شيء » لأنّ الأهمّ في المقامين هو ما يختصّ بالمخاطب المعرِّضُ فيه بالذين سألوه الطرد لأنّه المقصود بالذات، وإنّما جيء بالجملة الثانية لاستكمال التعليل كما تقدّم.

وقوله « فتطردهم » منصوب في جواب النهي الذي في قوله « ولا تطرُد الذين يدعون ربّهم » . وإعادة فعل الطرد دون الاقتصار على قوله « فتكونَ من الظالمين »،

لإفادة تأكيد ذلك النهي وليبنى عليه قوله « فتكون من الظالمين » لوقوع طول الفصل بين التفريع والمفرّع عليه. فحصل بإعادة فعل « فتطردهم » غرضان لفظي ومعنوي. على أنّه يجوز أن يجعل «فتطردهم» منصوبا في جواب النفي من قوله «ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء» ، أي لا تطردهم إجابة لرغبة أعدائهم.

وقوله «فتكون من الظالمين» عطف على «فتطردهم» متفرّع عليه، أي فتكون من الظالمين بطردهم، أي فكونه من الظالمين منتف تبعا لانتفاء سببه وهو الطرد.

وإنّما جُعل طردهم ظلما لأنّه لما انتفى تكليفه بأن يحاسبهم صار طردهم لأجل إرضاء غيرهم ظلما لهم. وفيه تعريض بالذين سألوا طردهم لإرضاء كبريائهم بأنّهم ظالمون مفطرون على الظلم ؛ ويجوز أن يجعل قوله « فتكون من الظالمين » منصوبا في جواب النهي، ويجعل قوله «فتطردهم» جيء به على هذا الأسلوب لتجديد ربط الكلام لطول الفصل بين النهي وجوابه بالظرف والحال والتعليل ؛ فكان قوله « فتطردهم » كالمقدّمة لقوله « فتكون من الظالمين » وليس مقصودٌ بالذات للجوابية ؛ فالتقدير : فتكون من الظالمين بطردهم.

﴿ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ 53 ﴾

الواو استئنافية كما هي في نظائره. والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّ السامع لمّا شعر بقصّة أومأ اليها قوله تعالى « ولا تطرد الذين يدعون ربّهم » الآية يأخذه العجب من كبرياء عظماء أهل الشرك وكيف يرضَوْن البقاء في ضلالة تكبّرا عن غشيان مجلس فيه ضعفاء الناس من الصالحين، فأجيب بأنّ هذا الخلق العجيب فتنة لهم خلقها الله في نفوسهم بسوء خلُقهم.

وقعت هذه الجملة اعتراضا بين الجملتين المتعاطفتين تعجيلا للبيان، وقرنت بالواو للتنبيه على الاعتراض، وهي الواو الاعتراضية، وتسمّى الاستئنافية ؛ فبيّن الله أنّ داعيهم

الى طلب طردهم هو احتقار في حسد ؛ والحسد يكون أعظم ما يكون إذا كان الحاسد يرى نفسه أولى بالنعمة المحسود عليها، فكان ذلك الداعي فتنة عظيمة في نفوس المشركين إذ جمعتْ كبرا وعُجبا وغرورا بما ليس فيهم إلى احتقار للأفاضل وحسد لهم، وظلم لأصحاب الحق، وإذ حالت بينهم وبين الإيمان والانتفاع بالقرب من مجلس الرسول – صلى الله عليه وسلم –.

والتشبيه مقصود منه التعجيب من المشبّه بأنَّه بلغ الغاية في العجب.

واسم الإشارة عائد الى الفتون المأخوذ من « فتنّا » كما يعود الضمير على المصدر في نحو « اعدلوا هو أقرب للتقوى »، أي فتنّا بعضهم ببعض فتونا يرغب السامع في تشبيهه وتمثيله لتقريب كنهه فإذا رام المتكلّم أن يقرّبه له بطريقة التشبيه لم يجد له شبيها في غرائبه وفظاعته إلاّ أن يشبّهه بنفسه إذ لا أعجب منه، على حدّ قولهم: والسفاهة كاسمها .

وليس ثمّة إشارة إلى شيء متقدّم مغاير للمشبّه. وجيء باسم إشارة البعيد للدلالة على عظم المشار إليه. وقد تقدّم تفصيل مثل هذا التشبيه عند قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا » في سورة البقرة.

والمراد بالبعض المنصوب المشركون فهم المفتونون، وبالبعض المجرور بالباء المؤمنون، أي فتنّا عظماءَ المشركين في استمرار شركهم وشِرْك مقلّديهم بحال الفقراء من المؤمنين الخالصين كما دلّ عليه قوله « ليَقولوا أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا » فإنّ ذلك لا يقوله غير المشركين، وكما يؤيّده قوله تعالى في تذييله « أليس الله بأعلمَ بالشاكرين ».

والقول يحتمل أن يكون قولا منهم في أنفسهم أو كلاما قالوه في ملئهم. وأيّاما كان فهم لا يقولونه إلاّ وقد اعتقدوا مضمونه، فالقائلون «أهؤلاء مَنّ الله عليهم» هم المشركون.

واللام في قوله « ليقولوا » لام التعليل، ومدخولها هو أثرُ العلّة دالّ عليها بعد طيّها

على طريقة الإيجاز. والتقدير : فتنَّاهم ليَرَوْا لأنفسهم شفوفا واستحقاقا للتقدّم في الفضائل اغترارا بحال الترفّه فيعجبوا كيف يُدعى أنّ الله يمنّ بالهدى والفضل على ناس يرونهم أحطّ منهم، وكيف يُعَدّونهُم دونَهم عند الله، وهذا من الغرور والعُجب الكاذب. ونظيره في طيّ العلّة والاقتصار على ذكر أثرها قول إياس بن قبيصة الطائي :

وأقدمتُ والخَطّيُّ يَخطِرُ بَيْنَنَـا لأعْلَمَ مَنْ جَبَانُهَا من شُجاعها

أي ليظهر الجبَان والشجاع فأعلَمَهُمَا.

والاستفهام مستعمل في التعجّب والإنكار، كما هو في قوله « أ ألقي الذكرُ عليه من بيننا ». والإشارة مستعملة في التحقير أو التعجيب كما هي في قوله تعالى حكاية عن قول المشركين « أهذا الذي يذكر آلهتكم » في سورة الانبياء.

وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لقصد تقوية الخبر.

وقولهم «مَنّ الله عليهم» قالوه على سبيل التهكّم ومجاراة الخصم، أي حيث اعتقد المؤمنون أنّ الله منّ عليهم بمعرفة الحق وحَرم صناديد قريش، فلذلك تعجّب أولئك من هذا الاعتقاد، أي كيف يُظنّ أنّ الله يمنّ على فقراء وعبيد ويترك سادة أهل الوادي. وهذا كما حكى الله عنهم « وقالوا لولا نُزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ». وهذه شنشنة معروفة من المستكبرين والطغاة. وقد حدث بالمدينة مثل هذا. روى البخاري أنّ الأقرع بن حابس جاء الى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقال: إنّما بايعَك سُرّاقُ الحجيج مِنْ أسْلَمَ وغِفار ومُزَيْنَة وجُهَيْنَة فقال له رسول الله : أرأيْتَ إنْ كانت أسْلَمُ وغِفَارُ ومزينةُ وجهينةُ خيرا من بني تميم وبني عامر وأسد وغطفانَ أخابوا وخسروا (أي أخاب بنو تميم ومن عُطف عليهم) فقال: نعم قال: فَوالذي نفسي بيده إنّهم لَخير منهم .

وفي الآية معنى آخر، وهو أن يكون القول مضمرا في النفس، وضميرُ «ليقولوا» عائدا إلى المؤمنين الفقراء، فيكونوا هم البعض المفتونين، ويكون البعض المجرور بالباء صادقا

على أهل النعمة من المشركين، وتكون إشارة «هؤلاء» راجعة الى عظماء المشركين ويكون المراد بالمَنّ إعطاء المال وحُسْن حال العيش، ويكون الاستفهام مستعملا في التحيّر على سبيل الكناية، والإشارةُ الى المشركين معتبر فيها ما عرفوا به من الإشراك وسوء الاعتقاد في الله. والمعنى: وكذلك الفتونِ الواقع لِعظماء المشركين، وهو فتون الإعجاب والكبرياء حين ترفّعوا عن الدخول فيما دخل فيه الضعفاء والعبيد من تصديق محمد – صلى الله عليه وسلم – وصحبته استكبارا عن مساواتهم، كذلك كان فتون بعض آخر وهم بعض المؤمنين حين يشاهدون طيب عيش عظماء المشركين في الدنيا مع إشراكهم بربِّهم فيعجبون كيف منّ الله بالرزق الواسع على من يكفرون به ولم يمُنّ بذلك على أوليائه وهم أولى بنعمة ربِّهم. وقد أعرض القرآن عن التصريح بفساد هذا الخاطر النفساني اكتفاء بأنّه سمّاه فتنة، فعلم أنّه خاطر غير حقّ، وبأنّ قوله «أليس الله بأعلم بالشاكرين» مشير إلى إبطال هذه الشبهة. ذلك بأنّها شبهة خلطت أمر شيئين متفارقين في الأسباب، فاشتبه عليهم الجزاء على الإيمان وما أعدّ الله لأهله من النعيم الخالد في الآخرة، المترتِّب عليه ترتّب المسبّب على السبب المجعول عن حكمة الله تعالى، بالرزق في الدنيا المترتِّب على أسباب دنيوية كالتجارة والغزو والإرث والهبات. فالرزق الدنيوي لا تسبّب بينه وبين الأحوال القلبية ولكنّه من مسبّبات الأحوال الماديّة فالله أعلم بشكر الشاكرين، وقد أعدّ لهم جزاء شكرهم، وأعلمُ بأسباب رزق المرزوقين المحظوظين. فالتخليط بين المقامين من ضعف الفكر العارض للخواطر البشرية والناشىء عن سوء النظر وترك التأمّل في الحقائق وفي العلل ومعلولاتها. وكثيرا ما عرضت للمسلمين وغيرهم شُبَه وأغلاط في هذا المعنى صرفتهم عن تطلّب الأشياء من مظانّها وقعدت بهم عن رفْو أخْلالهم في الحياة الدنيا أو غرّتْهُم بالتفريط فيما يجب الاستعداد له كل ذلك للتخليط بين الأحوال الدينية الأخروية وبين السنن الكونية الدنيوية، كما عرض لابن الراوندي من حيرة الجهل في قوله :

كَمْ عالمٍ عالمٍ أعيَتْ مذاهبُـه ... وجاهلٍ جاهلٍ تلقّاه مرزوقـا

هذا الذي ترك الأوْهَـامَ حائِرَةً ... وصَيَّرَ العالم النِّحْرير زنديقـا

ولا شكّ أنّ الذين استمعوا القرآن ممّن أنزل عليه – صلى الله عليه وسلم – قد اهتدوا واستفاقوا، فمن أجل ذلك تأهّلوا لامتلاك العالم ولاَقوا.

و(مِنْ) في قوله « مِنْ بيننا » ابتدائية. و(بين) ظرف يدلّ على التوسّط، أي مَنّ الله عليهم مختارا لهم من وسطنا، أي منّ عليهم وتركنا، فيؤول الى معنى من دوننا.

وقوله «أليس الله بأعلمَ بالشاكرين» تذييل للجملة كلّها، فهو من كلام الله تعالى وليس من مقول القول، ولذلك فصل. والاستفهام تقريري. وعدّى «أعلمَ» بالباء لأنّه بصيغة التفضيل صار قاصرا. والمعنى أنّ الله أعلم بالشاكرين من عباده فلذلك منّ على الذين أشاروا إليه بقولهم «أهؤلاء مَنّ الله عليهم» بمنّة الإيمان والتوفيق.

ومعنى علمه تعالى بالشاكرين أنّه أعلم بالذين جاءوا الى الرسول – صلى الله عليه وسلم – مستجيبين لدعوته بقريحة طالبين النجاة من الكفر راغبين في حسن العاقبة، فهو يلطف بهم ويسهّل لهم الإيمان ويحبّبه اليهم ويزيّنه في قلوبهم ويزيدهم يوما فيوما تمكّنا منه وتوفيقا وصلاحا، فهو أعلم بقلوبهم وصدقهم من الناس الذين يحسبون أنّ رثاثة حال بعض المؤمنين تطابق حالة قلوبهم في الإيمان فيأخذون الناس ببزّاتهم دون نيّاتهم. فهذا التذييل ناظر الى قوله « إنّما يستجيب الذين يسمعون ».

وقد عُلم من قوله «أليس الله بأعلم بالشاكرين» أنّه أيضا أعلم بأضدادهم. ضدّ الشكر هو الكفر، كما قال تعالى «لئن شكرتم لأزيدنّكم ولئن كفرتم إنّ عذابي لشديد» فهو أعلم بالذين يأتون الرسول – عليه الصلاة والسلام – مستهزئين متكبّرين لا همّ لهم إلاّ تحقير الإسلام والمسلمين، وقد استفرغوا وسعهم ولبّهم في مجادلة الرسول – صلى الله عليه سلم – وتضليل الدهماء في حقيقة الدين. ففي الكلام تعريض بالمشركين.

﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَـٰتِنَا فَقُلْ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَـٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 54

عطف على قوله « ولا تطرد الذين يدعون ربّهم » وهو ارتقاء في إكرام الذين يدْعون ربّهم بالغداة والعشي. فهم المراد بقوله « الذين يؤمنون بآياتنا ».

ومعنى « يؤمنون بآياتنا » أنَّهم يوقنون بأنّ الله قادر على أن ينزّل آيات جمّة. فهم يؤمنون بما نزّل من الآيات وبخاصّة آيات القرآن وهو من الآيات، قال تعالى « أو لم يكفهم أنَّا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » .

وقوله «فقل سلام عليكم» قيل: معناه حَيِّهم بتحيَّة الإسلام، وهي كلمة(سلام عليكم)، وقيل : أبلغهم السلام من الله تعالى تكرمة لهم لمضادّة طلب المشركين طردَهم.

وقد أكرمهم الله كرامتين الأولى أن يبدأهم النبيء – صلى الله عليه وسلم – بالسلام حين دخولهم عليه وهي مزيَّة لهم، لأنّ شأن السلام أن يبتدئه الداخل، ثم يحتمل أنّ هذا حكم مستمرّ معهم كلّما أدخلوا على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ويحتمل أنّه للمرّة التي يبلّغهم فيها هذه البشارة، فنزّل هو منزلة القادم عليهم لأنّه زفّ إليهم هذه البشرى.

والكرامةُ الثانية هي بشارتهم برضى الله عنهم بأنّ غفر لهم ما يعملون من سوء إذا تابوا من بعده وأصلحوا. وهذا الخبر وإن كان يعمّ المسلمين كلّهم فلعلّه لم يكن معلوما، فكانت البشارة به في وجوه المؤمنين يومئذ تكرمة لهم ليكونوا ميموني النقيبة على بقية إخوانهم والذين يجيئون من بعدهم.

والسلام : الأمان، كلمة قالتها العرب عند لقاء المرء بغيره دلالة على أنّه مسالم لا مُحارب لأنّ العرب كانت بينهم دماء وتِرات وكانوا يثأرون لأنفسهم ولو بغير المعتدي من قبيلته، فكان الرجل إذا لقي من لا يعرفه لايأمن أن يكون بينه وبين قبيلته إحَن وحفائظ فيؤمِّن أحدهما الآخر بقوله: السلام عليكم، أو سلام، أو نحو ذلك. وقد حكاها الله تعالى عن إبراهيم – عليه السلام – ثم شاع هذا اللفظ فصار مستعملا في التكرمة. ومصدر سلَّم التسليم. والسلام اسم مصدر، وهو يأتي في الاستعمال منكّرا مرفوعا ومنصوبا ؛ ومعرّفا باللام مرفوعا لا غير. فأمَّا تنكيره مع الرفع كما في هذه الآية، فهو على اعتباره اسما بمعنى الأمان، وساغ الابتداء به لأنّ المقصود النوعية لا فرد معيّن. وإنّما لم يقدّم الخبر لاهتمام القادم بإدخال الطمأنينة في نفس المقدوم عليه، أنَّه طارق خير لا طارق شرّ. فهو من التقديم لضرب من التفاؤل.

وأمَّا تعريفه مع الرفع فلدخول لام تعريف الجنس عليه.

وكلمة (على) في الحالتين للدلالة على تمكّن التلبّس بالأمان، أي الأمان مستقرّ منكم متلبِّس بكم، أي لا تخف.

وأمّا إن نصبوا مع التنكير فعلى اعتباره كمصدر سلم، فهو مفعول مطلق أتى بدلا من فعله. تقديره: سلّمت سلاما، فلذلك لا يؤتى معه بـ(على). ثم إنّهم يرفعونه أيضا على هذا الاعتبار فلا يأتون معه بـ(على) لقصد الدلالة على الدوام والثبات بالجملة الاسمية بالرفع، لأنّه يقطع عنه اعتبار البدلية عن الفعل ولذلك يتعيّن تقدير مبتدأ، أي أمْرُكم سلام، على حدّ «فصبر جميل». والرفع أقوى، ولذلك قيل: إنّ إبراهيم ردّ تحيّة أحسن من تحية الملائكة، كما حكي بقوله تعالى «قالوا سلاما قال سلام». وقد ورد في ردّ السلام أن يكون بمثل كلمة السلام الأولى، كقوله تعالى «إلاّ قيلا سلاما سلاما» وورد بالتعريف والتنكير فينبغي جعل الردّ أحسن دلالة. فأمّا التعريف والتنكير فهما سواء لأنّ التعريف تعريف الجنس. ولذلك جاء في القرآن ذكر عيسى «وسلام عليه يوم ولد» وجاء أنّه قال «والسلامُ عليّ يوم وُلدت».

وجملة «كتب ربّكم على نفسه الرحمة» مستأنفة استئنافا ابتدائيا وهي أول المقصود من المقول، وأمّا السلام فمقدّمة للكلام. وجوّز بعضهم أن تكون كلاما ثانيا.

وتقدّم تفسير نظيره في قوله تعالى «كتب على نفسه الرحمة ليجمعنّكم إلى يوم القيامة» في هذه السورة.

فقوله هنا «كتب ربُّكم على نفسه الرحمة» تمهيد لقوله «أنّه مَنْ عَمِلَ منكم سوءا بجهالة» الخ.

وقوله «أنّه من عمل منكم سوءا بجهالة» قرأه نافع، وابن عامر، وعاصم، ويعقوب ــ بفتح الهمزة ــ على أنّه بدل من «الرحمة» بدلُ اشتمال، لأنّ الرحمة العامّة تشتمل على غفران ذنب من عمل ذنبا ثم تاب وأصلح. وقرأه الباقون ــ بكسر الهمزة ــ على أن يكون استئنافا بيانيا لجواب سؤال متوقّع عن مَبلغ الرحمة.

(ومَنْ) شرطية، وهي أدلّ على التعميم من الموصولة. والباء في قوله « **بجهالة** » للملابسة، أي ملتبسا بجهالة. والمجرور في موضع الحال من ضمير « عَمل ».

والجهالة تطلق على انتفاء العلم بشيء مَّا. وتطلق على ما يقابل الحلم، وقد تقدّم في قوله تعالى « إنَّما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة » في سورة النساء. والمناسب هنا هو المعنى الثاني، أي من عمل سوءا عن حماقة من نفسه وسفاهة، لأنّ المؤمن لا يأتي السيّئات إلاّ عن غلبة هواه رُشدَه ونُهاه. وهذا الوجه هو المناسب لتحقيق معنى الرحمة. وأمَّا حمل الجهالة على معنى عدم العلم بناء على أنّ الجاهل بالذنب غير مؤاخذ، فلا قوة لتفريع قوله «ثم تاب من بعده وأصلح» عليه، إلاّ إذا أريد ثم تفطَّن إلى أنّه عمل سوءا.

والضمير في قوله « مِنْ بعده » عائد الى « سوءا » أي بعد السوء، أي بعد عمله. ولك أن تجعله عائدا الى المصدر المضمون في (عَمِلَ) مثل « اعْدلُوا هُو أقرب للتقوى ».

ومعنى «أصلح» صيّر نفسه صالحة، أو أصلح عمله بعد أن أساء. وقد تقدّم عند قوله تعالى « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإنّ الله يتوب عليه » في سورة المائدة. وعند قوله « إلاّ الذين تابوا وأصلحوا وبيَّنُوا » في سورة البقرة.

وجملة « فإنَّه غفور رحيم» دليل جواب الشرط، أي هو شديد المغفرة والرحمة. وهذا كناية عن المغفرة لهذا التائب المصلح.

وقرأه نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة، والكسائي، وأبو جعفر، وخلف ــ بكسر همزة ــ « فإنَّه غفور رحيم » على أنّ الجملة موكَّدة بـ(إنّ) فيعلم أنّ المراد أنّ الله قد غفر لمن تاب لأنَّه كثير المغفرة والرحمة. وقرأه ابن عامر، وعاصم، ويعقوب « فأنّه » ــ بفتح الهمزة ــ على أنَّها (أنّ) المفتوحة أخت (إنّ)، فيكون ما بعدها مؤوّلا بمصدر. والتقدير: فغفرانه ورحمته. وهذا جزء جملة يلزمه تقدير خبر، أي له، أي ثابت لمن عمل سوءا ثم تاب.

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ 55 ﴾

الواو استئنافية كما تقدّم في قوله « وكـذلك فتنّا بعضهم ببعض ». والجملة تذييل للكلام الذي مضى مبتدئا بقوله تعالى « وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا الى ربّهم ».

والتفصيل: التبيين والتوضيح، مشتقّ من الفصل، وهو تفرّق الشيء عن الشيء. ولمّا كانت الأشياء المختلطة إذا فُصلت يتبيّن بعضها من بعض أطلق التفصيل على التبيين بعلاقة اللزوم، وشاع ذلك حتّى صار حقيقة، ومن هذا القبيل أيضا تسمية الإيضاح تبيينا وإبانة، فإنّ أصل الإبانة القطع. والمراد بالتفصيل الإيضاح، أي الإتيان بالآيات الواضحة الدلالة على المقصود منها.

والآيات: آيات القرآن. والمعنى نفصّل الآيات ونبيّنها تفصيلا مثل هذا التفصيل الذي لا فوقه تفصيل، وهو تفصيل يحصل به علم المراد منها بيّنا.

وقوله « ولتستبين » عطف على علّة مقدّرة دلّ عليها قوله « وكذلك نفصّل الآيات » لأنّ المشار إليه التفصيل البالغ غاية البيان، فيُعلم من الإشارة اليه أنّ الغرض منه اتّضاح العلم للرسول. فلمّا كان ذلك التفصيل بهذه المثابة علم منه أنّه علّة لشيء يناسبه وهو تبيّن الرسول ذلك التفصيل، فصحّ أن تعطف عليه علّة أخرى من علم الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ، وهي استبانته سبيل المجرمين. فالتقدير مثلا: وكذلك التفصيل نفصّل الآيات لتعلم بتفصيلها كنهها، ولتستبين سبيل المجرمين، ففي الكلام إيجاز الحذف

وهكذا كلّما كان استعمال (كذلك) نفعل بعد ذكر أفعال عظيمة صالحا الفعل المذكور بعد الإشارة لأن يكون علّة لأمر من شأنه أن يعلّل بمثله صحّ أن تعطف عليه علّة أخرى كما هنا، وكما في قوله « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين » بخلاف ما لا يصلح، ولذلك فإنّه إذا أريد ذكر علّة بعده ذكرت بدون عطف، نحو قوله « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ».

و « سبيل المجرمين » طريقهم وسيرتهم في الظلم والحسد والكبر واحتقار الناس والتصلّب في الكفر.

والمجرمون هم المشركون. وضع الظاهر موضع المضمر للتنصيص على أنّهم المراد ولإجراء وصف الإجرام عليهم.

وخصّ المجرمين لأنّهم المقصود من هذه الآيات كلّها لإيضاح خفيّ أحوالهم للنبيء — صلى الله عليه وسلم — والمسلمين.

وقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوب — بتاء مثنّاة فوقية في أول الفعل — على أنّها تاء خطاب. والخطاب للنبيء — صلى الله عليه وسلم —.

وقرأه حمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وخلف — بياء الغائب —، ثم إنّ نافعا، وأبا جعفر قرآ « سبيل » — بفتح اللام — على أنّه مفعول « تستبين » فالسين والتاء للطلب. وقرأه البقية — برفع اللام — على أنّه فاعل « يستبينَ » أو « تستبينَ » . فالسين والتاء ليسا للطلب بل للمبالغة مثل استجاب.

وقرأ ابن عامر، وابن كثير، وأبو عَمرو، وحفص، عن عاصم — برفع — « سبيل» على أنّ تاء المضارعة تاء المؤنّثة. لأنّ السبيل مؤنّثة في لغة عرب الحجاز، وعلى أنّه من استبان القاصر بمعنى بَانَ فـ « سبيل » فاعل « تستبين »، أي لتتّضح سبيلهم لك وللمؤمنين.

﴿ قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهْوَآءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ 56 ﴾

استئناف ابتدائي عاد به الكلام إلى إبطال الشرك بالتبرّيء من عبادة أصنامهم فإنّه بعد أن أبطل إلهية الأصنام بطريق الاستدلال من قوله « قل أغير الله أتّخذ وليّا » الآية. وقوله « قُلْ أَرَأَيْتَكُم إنْ أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » الآية وقوله« قل أرأيتُم إنْ أخَذَ الله سمعكم وأبصاركم » الآية. جاء في هذه الآية بطريقة أخرى لإبطال عبادة الأصنام وهي أنّ الله نهى رسوله — عليه الصلاة والسلام — عن عبادتها وعن اتّباع أهواء عبدتها.

وبُني « نُهيت » على صيغة المجهول للاستغناء عن ذكر الفـاعل لظهور المراد، أي نهاني الله. وهو يتعدّى بحرف (عن) فحذف الحرف حذفا مطّردا مع (أنْ).

وأجري على الأصنام اسم الموصول الموضوع للعقلاء لأنَّهم عاملوهم معاملة العقلاء فأتى لهم بما يحكي اعتقادهم، أو لأنَّهم عبدوا الجنّ وبعض البشر فغُلِّب العُقلاء من معبوداتهم.

ومعنى « تدعون » تعبدون وتَلْجئُون اليهم في المهمّات، أي تدعونهم. و « مِن دون الله » حال من المفعول المحذوف، فعامِلُه « تدعون » . وهو حكاية لما غلب على المشركين من الاشتغال بعبادة الاصنام ودعائهم عن عبادة الله ودعائه، حتّى كأنَّهم عبدوهم دون الله، وإن كانوا إنّما أشركوهم بالعبادة مع الله ولو في بعض الأوقات. وفيه نداء عليهم باضطراب عقيدتهم إذْ أشركوا مع الله في العبادة من لا يستحقّونها مع أنَّهم قائلون بأنّ الله هو مالك الأصنام وجاعلها شفعاء لكن ذلك كالعدم لأنّ كلّ عبادة توجَّهُوا بها الى الأصنام قد اعتدوا بها على حقّ الله في أن يَصْرفوها إليه.

وجملة « قل لا أتَّبع أهواءكم » استئناف آخر ابتدائي، وقد عدل عن العطف الى الاستئناف ليكون غرضا مستقلاّ. وأعيد الأمر بالقول زيادة في الاهتمام بالاستئناف واستقلاله ليكون هذا النفي شاملا للاتِّباع في عبادة الأصنام وفي غيرها من ضلالتهم كطلب طرد المؤمنين عن مجلسه.

والأهواء جمع هَوى، وهو المحبَّة المفرطة. وقد تقدّم عند قوله تعالى «ولئن اتَّبعتَ أهواءهم » في سورة البقرة. وإنّما قال « لا أتَّبع أهواءكم » دون لا أتَّبعكم للإشارة إلى أنَّهم في دينهم تابعون للهوى نابذون لدليل العقل. وفي هذا تجهيل لهم في إقامة دينهم على غير أصل متين.

وجملة « قد ضللتإذا » جواب لشرط مقدّر، أي إنْ اتَّبعتُ أهواءكم إذَنْ قد ضللتُ. وكذلك موقع (إذَنْ) حين تدخل على فعل غير مستقبل فإنَّها تكون حينئذ جوابا لشرط مقدّر مشروط بـ(إنْ) أوْ (لوْ) مُصرّح به تارة، كقول كُثَيِّر :

لَئِنْ عـاد لي عبد العزيز بمثلهـا وأمكنني منها إذَنْ لا أقيلهـا

ومقدّرٍ أخرى كهذه الآية، وكقوله تعالى « وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ».

وتقديم جواب (إذن) على (إذَنْ) في هذه الآية للاهتمام بالجواب. ولذلك الاهتمام أكّد بـ(قد) مع كونه مفروضا وليس بواقع، للاشارة الى أنّ وقوعه محقّق لو تحقّق الشرط المقدّر الذي دلّت عليه (إذَنْ).

وقوله « وما أنا من المهتدين » عطف على « قد ضَلَلْتُ »، عطف عليه للدلالة على أنّه جزاء آخر للشرط المقدّر، فيدلّ على أنّه إن فعل ذلك يخرج عن حاله التي هو عليها الآن من كونه في عداد المهتدين الى الكون في حالة الضلال، وأفاد مع ذلك تأكيد مضمون جملة « قد ضللت » لأنّه نفَى عن نفسه ضدّ الضلال فتقرّرت حقيقة الضلال على الفرض والتقدير.

وتأكيد الشيء بنفي ضدّه طريقة عربية قد اهتديتُ إليها ونبّهت عليها عند قوله تعالى « قد ضلّوا وما كانوا مُهتدين » في هذه السورة. ونظيره قوله تعالى « وأضلّ فرعون قومه وما هدى ».

وقد أتي بالخبر بالجار والمجرور فقيل « من المهتدين» ولم يقل : وما أنا مهتد، لأنّ المقصود نفي الجملة التي خبرها « من المهتدين »، فإنّ التعريف في « المهتدين » تعريف الجنس، فإخبار المتكلم عن نفسه بأنّه من المهتدين يفيد أنّه واحد من الفئة التي تُعرف عند الناس بفئة المهتدين، فيفيد أنّه مهتد إفادة بطريقة تشبه طريقة الاستدلال. فهو من قبيل الكناية التي هي إثبات الشيء بإثبات ملزومه. وهي أبلغ من التصريح. قال في الكشّاف في قوله تعالى «قال إنّي لِعَمَلِكُمْ من القَالين»: قولك فلان من العلماء أبلغ من قولك : فلان عالم، لأنّك تشهد له بكونه معدودا في زمرتهم ومعروفة مساهمته لهم في العلم. وقال عند قوله تعالى « قالوا سواء علينا أوعَظت أم لم تكن من الواعظين » في سورة الشعراء: فإن قلت لوقيل : أوعظت أو لم تعظ، كان أخصر، والمعنى واحد. قلت :

ليس المعنى بواحد وبينهما فرق لأنّ المراد سواء علينا أفعلتَ هذا الفعل الذي هو الوعظ أم لم تكن أصلا من أهله ومباشرته، فهو أبلغ في قلّة الاعتداد بوعظه من قوله : أم لم تعظ . وقال الخفاجي إنّ أصل هذا لابن جنّي.

ولهذا كان نفي هذا الخبر مفيدا نفي هذه النسبة الكنائية فكانت أبلغيّتُه في النفي كأ بلغيّته في الإثبات، لأنّ المفاد الكنائي هُو هُو. ولذلك فسرّه في الكشّاف بقوله «وما أنا من الهدى في شيء». ولم يتفطّن لهذه النكتة بعض الناظرين نقله عنه الطيبي فقال : إنّه لمّا كان قولك : هو من المهتدين، مفيدا في الإثبات أنّ للمخبر عنه حظوظا عظيمة في الهدى فهو في النفي يُوجِب أن تنفى عنه الحظوظ الكثيرة، وذلك يصدق بأن يبقى له حظّ قليل . وهذا سفسطة خفيت عن قائلها لأنّه إنّما تصحّ إفادة النفي ذلك لو كانت دلالة المثبَت بواسطة القيود اللفظية، فأمّا وهي بطريق التكنية فهي ملازمة للفظ إثباتا ونفيا لانّها دلالة عقلية لا لفظية. ولذا قال التفتزاني « هو من قبيل تأكيد النفي لا نفي التأكيد » فهو يفيد أنّه قد انسلخ عن هذه الزمرة التي كان معدودا منها وهو أشدّ من مطلق الاتّصاف بعدم الهدى لأنّ مفارقة المرء فئته بعد أن كان منها أشدّ عليه من اتّصافه بما يخالف صفاتهم قبل الاتّصال بهم.

وقد تقدّم قوله تعالى « قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » في سورة البقرة، وأحلنا بسطه على هذا الموضع.

﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِۦ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَٰصِلِينَ ﴾ 57

استئناف ابتدائي انتقل به الكلام من إبطال الشرك بدليل الوحي الإلهي المؤيِّد للأدلّة السابقة الى إثبات صدق الرسالة بدليل من الله مؤيِّد للأدلّة السابقة أيضا، ليبأسوا من محاولة إرجاع الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ عن دعوته الى الإسلام وتشكيكه في وحيه بقولهم : ساحر، مجنون، شاعر، أساطيرُ الأولين، وليبأسوا

أيضا من إدخال الشكّ عليه في صدق إيمان أصحابه، وإلقاء الوحشة بينه وبينهم بما حاولوا من طرده أصحابَه عن مجلسه حين حضور خصومه، فأمره الله أن يقول لهم إنّه على يقين من أمر ربِّه لا يتزعزعُ. وعطف على ذلك جواب عن شبهة استدلالهم على تكذيب الوعيد بما حلّ بالأمم من قبلهم بأنّه لو كان صدقا لعجّل لهم العذاب، فقد كانوا يقولون « اللهم إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم » ويقولون « ربّنا عجِّل لنا قطّنا قبل يوم الحساب »، فقال الله لرسوله — صلى الله عليه وسلم — « قُل لو أنّ عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم »، وأكّد الجملة بحرف التأكيد لأنّهم ينكرون أن يكون على بيِّنة من ربّه.

وإعادة الأمر بالقول لتكرير الاهتمام الذي تقدّم بيانه عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة ».

والبيِّنة في الأصل وصف مؤنّثُ بَيِّن، أي الواضحة، فهي صفة جرت على موصوف محذوف للعلم به في الكلام، أي دلالة بيّنة أو حجّة بيِّنة. ثم شاع إطلاق هذا الوصف فصار اسما للحجّة المثبتة للحقّ التي لا يعتريها شك، وللدلالة الواضحة، وللمعجزة أيضا، فهي هنا يجوز أن تكون بمعنى الدلالة البيِّنة، أي اليقين. وهو أنسب بـ « على » الدالة على التمكّن، كقولهم : فلان على بصيرة، أي أنّي متمكِّن من اليقين في أمر الوحي.

ويجوز أن يكون المراد بالبيِّنة القرآن، وتكون (على) مستعملة في الملازمة مجازا مرسلا لأنّ الاستعلاء يستلزم الملازمة، أي أنِّي لا أخالف ما جاء به القرآن.

و« مِن ربِّي » صفة لـ« بيّنة » يفيد تعظميها وكمالها. و(مِنْ) ابتدائية، أي بيّنة جائية اليّ من ربّي ، وهي الأدلّة التي أوحاها الله إليه وجاء بها القرآن وغيرُه. ويجوز أن تكون (مِنْ) اتّصالية، أي على يقين متّصل بربِّي، أي بمعرفته توحيده، أي فلا أتردّد في ذلك فلا تطمعوا في صرفي عن ذلك، أي أنِّي آمنتُ بإله واحد دلّت على وجوده ووحدانيته دلائل خلقه وقدرته، فأنا موقن بما آمنت به لا يتطرّقني شك. وهذا حينئذ

مسوق مساق التعريض بالمشركين في أنّهم على اضطراب من أمر آلهتهم وعلى غير بصيرة.

وجملة « وكذّبتم به » في موضع الحال من « بيّنة ». وهي تفيد التعجّب منهم أنْ كذّبوا بما دلّت عليه البيّنة. ويجوز أن تكون معطوفة على جملة « إنّي على بيّنة من ربّي »، أي أنا على بيّنة وأنتم كذّبتم بما دلّت عليه البيّنات فشتّان بيني وبينكم.

والضمير في قوله « به » يعود الى البيّنة باعتبار تأويلها بالبيان أو باعتبار أن ما صْدَقَها اليقين أو القرآن على وجه جَعْل (مِنْ) ابتدائية، أي وكذّبتم باليقين مكابرة وعنادا، ويعود الى ربّي على وجه جعل (مِنْ) اتّصالية، أي كنت أنا على يقين في شأن ربّي وكذّبتم به مع أنّ دلائل توحيده بيّنة واضحة. ويعود الى غير مذكور في الكلام، وهو القرآن لشهرة التداول بينهم في شأنه فإذا أطلق ضمير الغائب انصرف اليه بالقرينة.

والباء التي عدّي بها فعل «كذّبتم» هي لتأكيد لصوق معنى الفعل بمفعوله، كما في قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم ». فلذلك يدلّ فعل التكذيب إذا عدّي بالباء على معنى الإنكار، أي التكذيب القويّ. ولعلّ الاستعمال أنّهم لا يُعدّون فعل التكذيب بالباء إلاّ إذا أريد تكذيب حجّة أو برهان ممّا يحسب سببَ تصديق، فلا يقال : كذّبتُ بفلان، بل يقال : كذّبت فلانًا قال تعالى « لَمّا كذبوا الرسل » وقال « كذّبت ثمودُ بالنُذُر ».

والمعنى التعريضيّ بهم في شأن اعتقادهم في آلهتهم باق على ما بيّنّاه.

وقوله « ما عندي ما تستعجلون به » استئناف بياني لأنّ حالهم في الإصرار على التكذيب ممّا يزيدهم عنادا عند سماع تسفيه أحلامهم وتنقّص عقائدهم فكانوا يقولون: لو كان قولك حقّا فأين الوعيد الذي تَوعّدتنا. فإنّهم قالوا « اللهم إن كان هذا هو الحقّ من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم » وقالوا « أو تُسْقِط السماء علينا كما زعمت كِسَفا » فأمر بأن يجيب أن يقول « ما عندي ما تستعجلون به » .

والاستعجال طلب التعجيل بشيء، فهو يتعدّى الى مفعول واحد، وهو المطلوب منه تعجيل شيء. فإذا أريد ذكر الأمر المعجّل عدّي اليه بالباء. والباء فيه للتعدية. والمفعول هنا محذوف دلّ عليه قوله « ما عندي ». والتقدير : تستعجلونني به. وأمّا قوله تعالى « أتى أمر الله فلا تستعجلوه » فالأظهرُ أنّ ضمير الغائب عائد لاسم الجلالة، وسيأتي في أوّل سورة النحل.

ومعنى « ما عندي » أنّه ليس في مقدرتي، كما يقال : ما بيدي كذا. فالعندية مجاز عن التصرّف بالعلم والمقدرة. والمعنى : أنّي لست العليم القدير، أي لست إلها ولكنّني عبد مرسل أقف عند ما أرسلتُ به.

وحقيقة (عندَ) أنّها ظرف المكان القريب. وتستعمل مجازا في استقرار الشيء لشيء وملكه إيّاه، كقوله « وعنده مفاتح الغيب ». وتستعمل مجازا في الاحتفاظ بالشيء، كقوله « وعنده علم الساعة » « وعند الله مَكْرُهم » ولا يحسن في غير ذلك، (1)

والمراد بـ«ما تستعجلون به» العذاب المتوعّد به. عبّر بطريق الموصولية لما تنبىء به الصلة

(1) أردت بهذا أنّ استعمال (عند) مجازا في غير ما ذكرنا مشكوك في صحّة استعماله في كلام العرب، فقول أبي فراس :

بلى أنا مشتاق وعندي لَوْعَة
ليس بجار على الاستعمال

وأمّا قول المعرّي :

أعندي وقد مارستُ كلّ خفيّة يصدّق واش أو يُخيّب آمل

فهو أقرب للاستعمال بأن يكون (عند) حقيقة في المكان، أي المكان القريب منّي يريد مجلسه، أي لا يقع تصديق ذلك في مقامي. وأما قول الشاعر :

عندي اصطبار وأمّا أنّني جَزِع يوم النوى فلبُعد كاد يُبريني

فلا يعرف قائله، ويظهر أنّه مولّد وهو من شواهد المسائل النحوية.

من كونه مؤخّرا مدّخرا لهم وأنّهم يستعجلونه وأنّه واقع بهم لا محالة، لأنّ التعجيل والتأخير حالان للأمر الواقع ؛ فكان قوله « تستعجلون » في نفسه وعيدا. وقد دلّ على أنّه بيد الله وأنّ الله هو الذي يقدّر وقته الذي ينزل بهم فيه، لأنّ تقديم المسند الظرف أفاد قصر القلب، لأنّهم توهّموا من توعّد النبيء – صلى الله عليه وسلم – إيّاهم أنّه توعّدهم بعقاب في مقدرته. فجعلوا تأخّره إخلافا لتوعّده، فردّ عليهم بأنّ الوعيد بيد الله، كما سيصرّح به في قوله « إنِ الحكم إلاّ لله ». فقوله « إن الحكم إلاّ لله » تصريح بمفهوم القصر، وتأكيد له. وعلى وجه كون ضمير « به » للقرآن، فالمعنى كذّبتهم بالقرآن وهو بيّنة عظيمة، وسألتم تعجيل العذاب تعجيزا لي وذلك ليس بيدي.

وجملة « يقصّ الحقّ » حال من اسم الجلالة أو استئناف، أي هو أعلم بالحكمة في التأخير أو التعجيل.

وقرأ نافع، وابن كثير، وعاصم، وأبو جعفر «يقُصّ » – بضمّ القاف وبالصاد المهملة – فهو من الاقتصاص، وهو اتّباع الأثر، أي يجري قدره على أثر الحقّ، أي على وفقه ؛ أو هو من القصص، وهو الحكاية أي يحكي بالحق، أي أنّ وعده واقع لا محالة فهو لا يخبر إلاّ بالحق. و« الحقّ» منصوب على المفعولية به على الاحتمالين.

وقرأ الباقون « يَقْض » – بسكون القاف وبضاد معجمة مكسورة – على أنّه مضارع (قضى)، وهو في المصحف بغير ياء. فاعتُذر عن ذلك بأنّ الياء حُذفت في الخطّ تبعا لحذفها في اللفظ في حال الوصل، إذ هو غير محلّ وقف، وذلك ممّا أجري فيه الرسم على اعتبار الوصل على النادر كما كتب «سندعُ الزبانيةُ». قال مكّي قراءة الصّاد (أي المهملة) أحبّ إليّ لاتّفاق الحرميّيْن (أي نافع وابن كثير) عليها ولأنّه لو كان من القضاء للزمت الباء الموحّدة فيه. يعني أن يقال : يقض بالحق. وتأويله بأنه نصب على نزع الخافض نادر. وأجاب الزّجاج بأنّ «الحقّ» منصوب على المفعولية المطلقة، أي القضاء الحقّ، وعلى هذه القراءة ينبغي أن لا يوقف عليه لئلاّ يضطرّ الواقف إلى إظهار الياء فيخالف الرسم المصحفي.

وجملة « وهو خير الفاصلين » أي يقصّ ويخبر بالحقّ، وهو خير من يفصل بين الناس، أو يقضي بالحقّ، وهو خير من يفصل القضاء.

والفصْل يطلق بمعنى القضاء. قال عُمر في كتابه الى أبي موسى « فإنّ فصْل القضاء يورث الضغائن». ويطلق بمعنى الكلام الفاصل بين الحقّ والباطل، والصواب والخطأ، ومنه قوله تعالى « وآتيناه الحكمة وفصْلَ الخطاب » وقوله « إنَّه لَقَوْل فصْل ». فمعنى « خير الفاصلين » يشمل القول الحقّ والقضاء العدل.

﴿ قُل لَّوْ أَنَّ عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦ لَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ 58

استئناف بياني لأنّ قوله « ما عندي ما تستعجلون به » يثير سؤالا في نفس السامع أن يقول : فلو كان بيدك إنزال العذاب بهم ماذا تصنع، فأجيب بقوله «لَو أنّ عندي ما تستعجلون به» الآية. وإذ قدكان قوله «لو أنّ عندي» الخ استئنافا بيانيا فالأمر بأن يقوله في قوة الاستئناف البياني لأنّ الكلام لمَّا بني كلّه على تلقين الرسول ما يقوله لهم فالسائل يتطلّب من الملقّن ماذا سيلقّن به رسوله اليهم. ومعنى « عندي ما تستعجلون به » تقدّم آنفا،أي لو كان في علمي حكمته وفي قدرتي فعله. وهذا كناية عن معنى لَسْتُ إلها ولكنَّني عبد أتّبع ما يوحى إليّ.

وقوله « لقُضيَ الأمر بيني وبينكم » جواب (لو).فمعنى«قضي»تمّ وانتهى. والأمر مراد به النزاع والخلاف. فالتعريف فيه للعهد،وبُني « قضيَ الأمر » للمجهول لظهور أنّ قاضيَه هو مَن بيده ما يستعجلون به.

وتركيب (قضي الأمر) شاع فجرى مجرى المثل، فحُذف الفاعل ليصلح التمثّل به في كلّ مقام، ومنه قوله « قُضيَ الأمر الذي فيه تستفتيان » وقوله « ولولا كلمة الفصل لقُضيَ بينهم » وقوله « وأنذرهم يومَ الحسرة إذْ قُضيَ الأمر»؛ولذلك إذا جاء في غير طريقة المثل يصرّح بفاعله كقوله تعالى « وقَضيْنا اليه ذلك الأمر ».

وذلك القضاء يحتمل أمورا : منها أن يأتيهم بالآية المقتَرَحَة فيؤمنوا، أوْ أن يغضَب فيهلكهم، أو أن يصرف قلوبهم عن طلب ما لا يجيبهم إليه فيتوبوا ويرجعوا.

وجملة « والله أعلم بالظالمين » تذييل، أي الله أعلم منّي ومن كلّ أحد بحكمة تأخير العذاب وبوقت نزوله، لأنّه العليم الخبير الذي عنده ما تستعجلون به. والتعبير «بالظالمين» إظهار في مقام ضمير الخطاب لإشعارهم بأنّهم ظالمون في شركهم إذ اعتدوا على حقّ الله، وظالمون في تكذيبهم إذ اعتدوا على حقّ الله ورسوله، وظالمون في معاملتهم الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ 59

عُطف على جملة « والله أعلم بالظالمين » على طريقة التخلّص. والمناسبة في هذا التخلّص هي الإخبار بأنّ الله أعلم بحالة الظالمين، فإنّها غائبة عن عيان الناس، فالله أعلم بما يناسب حالهم من تعجيل الوعيد أو تأخيره، وهذا انتقال لبيان اختصاصه تعالى بعلم الغيب وسعة علمه ثم سعة قدرته وأنّ الخلق في قبضة قدرته.

وتقديم الظرف لإفادة الاختصاص، أي عنده لا عند غيره. والعندية عندية علم واستئثار وليست عندية مكان.

والمفاتح جمع مِفْتَح ـ بكسر الميم ـ وهو الآلة التي يفتح بها المغلق، وتسمّى المِفتاح. وقد قيل : إنّ مفتح أفصح من مفتاح، قال تعالى « وآتيناه من الكنوز ما إنّ مَفَاتِحَه لتنوء بالعُصْبَة أولي القوة ».

والغيب ما غاب على علم الناس بحيث لا سبيل لهم الى علمه،وذلك يشمل الأعيان المغيَّبة كالملائكة والجنّ، والأعراض الخفيّة، ومواقيت الأشياء.

و« مفاتح الغيب » هنا استعارة تخييلية تنبني على مكنية بأن شُبّهت الأمور المغيّبة عن الناس بالمتاع النفيس الذي يُدّخر بالمخازن والخزائن المستوثق عليها بأقفال بحيث لا يعلم ما فيها إلاّ الذي بيده مفاتحها. وأثبتت لها المفاتِح على سبيل التخييلية. والقرينة

هي إضافة المفاتح الى الغيب، فقوله « وعنده مفاتح الغيب » بمنزلة أن يقول : عنده علم الغيب الذي لا يعلمه غيرُه .

ومفاتح الغيب جَمْع مضاف يعمّ كلّ المغيّبات، لأنّ علمها كلّها خاصّ به تعالى، وأمّا الأمور التي لها أمارات مثل أمارات الأنـواء وعلامات الأمراض عند الطبيب فتلك ليْست من الغيب بل من أمور الشهادة الغامضة. وغمُوضُها متفاوت والناس في التوصّل اليْها متفاوتون ومعرفتهم بها من قبيل الظنّ لا من قبيل اليقين فلا تسمّى عِلما، وقيل: المفاتح جمع مَفْتَح – بفتح الميم – وهو البيت أو المخزن الذي من شأنه أن يُغلق على ما فيه ثم يُفْتح عند الحاجة الى ما فيه، ونقل هذا عن السدّي، فيكون استعارة مصرّحة والمشبَّه هو العلم بالغيب شبّه في إحاطته وحَجبه المغيِّبات ببيت الخزن تشبيه معقول بمحسوس.

وجملة « لا يعلمها إلاّ هو » مُبيِّنة لمعنى « عندَه »، فهي بيان للجملة التي قبلها ومفيدة تأكيدا للجملة الاولى أيضا لرفع احتمال أن يكون تقديم الظرف لمجرّد الاهتمام فأعيد ما فيه طريق مُتَعيِّن كونُه للقصر.

و « ضمير « يعلمها » عائد الى « مفاتح الغيب » على حذف مضاف من دلالة الاقتضاء. تقديره : لا يعلم مكانَها إلاّ هو، لأنّ العلم لا يتعلّق بذوات المفاتح، وهو ترشيح لاستعارة مفاتح الغيب للعلم بالمغيّبات، ونفيُ علم غيره لها كناية عن نفي العلم بما تغلق عليه المفاتح من علم المغيّبات.

ومعنى «لا يعلمها إلاّ هو» أي علما مستقلاّ به، فأمّا ما أطْلع عليه بعضَ أصفيائه، كما قال تعالى « عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحدا إلاّ مَن ارتضى مِن رسول » فذلك علم يحصل لمن أطلعه بإخبار منه فكان راجعا الى علمه هو. والعلم معرفة الأشياء بكيفية اليقين.

وفي الصحيح عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال «مفاتح الغيب خمس«إنّ الله عندَه علمُ الساعة، ويُنزّل الغيث، ويعلَم ما في الأرحام، وما تدري نفس مَاذا تكسب غدا، وما تدري نفس بأي أرض تموت إنّ الله عليم خبير ».

وجملة « ويعلم ما في البرّ والبحر » عطف على جملة « لا يعلمها إلاّ هو»،أو على جملة «وعنده مفاتح الغيب»،لأنّ كلتيهما اشتملت على إثبات علم لله ونفي علم عن غيره، فعُطفت عليهما هذه الجملة التي دلّت على إثبات علم لله تعالى، دون نفي علم غيره وذلك علم الأمور الظاهرة التي قد يتوصّل الناس الى علم بعضها، فعطفُ هذه الجملة على جملة « وعنده مفاتح الغيب » لإفادة تعميم علمه تعالى بالأشياء الظاهرة المتفاوتة في الظهور بعد إفادة علمه بما لا يظهر للناس.

وظهور ما في البرّ للناس على الجملة أقوى من ظهور ما في البحر. وذكر البرّ والبحر لقصد الإحاطة بجميع ما حوته هذه الكرة، لأنّ البرّ هو سطح الارض الذي يمشي فيه الحيوان غير سابح، والبحر هو الماء الكثير الذي يغمر جزءا من الارض سواء كان الماء ملحا أم عذبا. والعرب تسمّي النهر بحرا كالفرات ودجلة.

والموصول للعموم فيشمل الذوات والمعاني كلّها.

وجملة « وما تسقط من ورقة » عطف على جملة «ويعلم ما في البرّ والبحر » لقصد زيادة التعميم في الجزئيات الدقيقة. فإحاطة العلم بالخفايا مع كونها من أضعف الجزئيات مؤذن بإحاطة العلم بما هو أعظم أولى به. وهذه من معجزات القرآن فإنّ الله علِم ما يعتقده الفلاسفة وعلم أنْ سيقول بقولهم من لا رسوخ له في الدين من أتباع الإسلام فلم يترك للتأويل في حقيقة علمه مجالا، إذ قال « وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبّة في ظُلمات الارض » كما سنبيّن الاختيار في وجه إعرابه.

والمراد بالورقة ورقة من الشّجر. وحرف (مِنْ) زائد لتأكيد النفي ليفيد العموم نصّا. وجملة « يعلمها » في موضع الحال من « ورقة » الواقعة في حيّز النفي المستغنية بالعموم عن الصفة. وذلك لأنّ الاستثناء مفرّغ من أحوال، وهذه الحال حال لازمة بعد النفي حصل بها مع الفعل المنفي الفائدة الاستثناء من عموم الاحوال، أي ما تسقط من ورقة في حالة إلاّ حالة يعلمها.

والأظهر في نظم قوله « وما تسقط من ورقة » أن يكون « ورقة » في محلّ المبتدأ مجرور بـ(منْ) الزّائدة،وجملة « تسْقط » صفة لـ« ورقة » مقدّمة عليها فتُعرب حالا،

وجملة « إلاّ يعلمها » خبر مفرّغ له حرفُ الاستثناء. «ولاحبّة » عطف على المبتدأ بإعادة حرف النفي، و«في ظلمات الارض» صفة لـ« حبّة »، أي ولا حبّة من بذور النبت مظروفة في طبقات الارض الى أبعد عمق يمكن، فلا يكون «حبّة» معمولا لفعل «تسقط» لأنّ الحبّة التي تسقط لا تبلغ بسقوطها الى ظلمات الارض. « ولا رطبٍ ولا يابس » معطوفان على المبتدأ المجرور بـ(من). والخبر عن هذه المبتدآت الثلاثة هوقوله«إلاّ في كتاب مبين » لوروده بعد الثلاثة، وذلك ظاهر وقُوع الإخبار به عن الثلاثة، وأنّ الخبر الأوّل راجع الى قوله « من ورقة » .

والمراد بالكتاب المبين العلم الثابت الذي لا يتغيّر، وما عسى أن يكون عند الله من آثار العلم من كتابة أو غيرها لم يطلعنا على كنهها.

وقيل: جرّ « حبّة » عطف على «ورقة » مع إعادة حرف النفي، و« في ظلمات الأرض » وصف لـ«حبّة».

وكذلك قوله « ولا رطب ولا يابس » بالجرّ عطفا على « حبّة » و « ورقة »، فيقتضي أنّها معمولة لفعل « تسقط »، أي ما يَسقط رطب ولا يابس، ومقيّدة بالحال في قوله « إلاّ يعلمها ».

وقوله « إلاّ في كتاب مبين » تأكيد لقوله « إلاّ يعلمها» لأنّ المراد بالكتاب المبين علم الله تعالى سواء كان الكتاب حقيقة أم مجازا عن الضبط وعدم التبديل. وحسّن هذا التأكيد تجديد المعنى لبعد الاول بالمعطوفات وصفاتها، وأعيد بعبارة أخرى تفنّنا.

وقد تقدّم القول في وجه جمع (ظلمات) عند قوله تعالى « وجعل الظلمات والنور » في هذه السورة. و«مبين» إمّا من أبان المتعدّي، أي مبين لبعض مخلوقاته ما يريده كالملائكة، أو مِن أبَانَ القاصر الذي هو بمعنى بان، أي بيّن، أي فصل بما لا احتمال فيه ولا تردّد.

وقد علم من هاته الآيات عموم علمه تعالى بالكلّيّات والجزئيّات. وهذا متّفق عليه عند أهل الأديان دون تصريح به في الكتب السابقة وما أعلنه إلاّ القرآن في نحو قوله

«وهو بكلّ شيء عليم». وفيه إبطال لقول جمهور الفلاسفة أنّ الله يعلم الكلّيّات خاصّة ولا يعلم الجزئيّات، زعما منهم بأنّهم ينزّهون العلم الأعلى عن التجزّي، فهم أثبتوا صفة العلم لله تعالى وأنكروا تعلّق علمه بجزئيات الموجودات. وهذا هو المأثور عنهم عند العلماء. وقد تأوّله عنهم ابن رشد الحفيدُ ونصير الدين الطُوسي. وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية(1) : ولا بدّ من تفصيل مذهب الفلاسفة فإنّ اللائق بأصولهم أن يقال : الأمور أربعة أقسام؛ فإنّها إمّا أن لا تكون متشكّلة ولا متغيّرة، وإمّا أن تكون متشكّلة غير متغيّرة، وإمّا أن تكون متغيّرة غير متشكّلة ؛ وإمّا أن تكون متشكّلة ومتغيّرة معا . فأمّا ما لا تكون متشكّلة ولا متغيّرة فإنّه تعالى عالم به سواء كان كليّا أو جزئيا. وكيف يمكن القول بأنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات منها مع اتّفاق الأكثر منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة وبالعقول.

وأمّا المتشكّلة غير المتغيّرة وهي الأجـرام العلوية فهي غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم، لأنّ إدراك الجسمانيات لا يكون إلاّ بالآت جسمانية.

وأمّا المتغيّرة غير المتشكّلة فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة، فإنّها غير معلومة له لأنّ تعلّقها يحوج الى آلة جسمانية بل لأنّها لمّا كانت متغيّرة يلزم من تغيّرها العلم.

وأمّا ما يكون متشكّلا ومتغيّرا فهو الأجسام الكائنة الفاسدة (2). وهي يمتنع أن تكون مُدْركة له تعالى للوجهين (أي المذكورين في القسمين الثاني والثالث) آه.

وقد عُدّ إنكار الفلاسفة أنّ الله يعلم الجزئيّات من أصول ثلاثة لهم خالفت المعلوم بالضرورة من دين الإسلام. وهي : إنكار علم الله بالجزئيّات ؛ وإنكار حشر الأجساد، والقول بقدم العالم. ذكر ذلك الغزالي في تهافت الفلاسفة فمن يوافقهم في

(1) كذا نسب اليه عبد الحكيم السلكوتي في الرسالة المعروفة بالخاقانية. رسالة مخطوطة في مكتبتنا

(2) يعني التي يعتريها الكَوْن والفساد.

ذلك من المسلمين يعتبر قوله كفرا، لكنّه من قبيل الكفر باللازم فلا يعتبر قائله مرتدّا إلاّ بعد أن يوقف على ما يفضي إليه قولُه ويأبى أن يرجع عنه فحينئذ يستتاب ثلاثا فإن تاب وإلاّ حكم بردّته .

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّـٰكُم بِالَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ 60

عطف جملة « وهو الذي يتوفّاكم » على جملة « وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها » انتقالا من بيان سعة علمه الى بيان عظيم قدرته لأنّ ذلك كلّه من دلائل الإلهية تعليما لأوليائه ونعيا على المشركين أعدائه. وقد جرت عادة القرآن بذكر دلائل الوحدانية في أنفس الناس عقب ذكر دلائلها في الآفاق فجمع ذلك هنا على وجه بديع مؤذن بتعليم صفاته في ضمن دليل وحدانيته. وفي هذا تقريب للبعث بعد الموت.

فقوله « وهو الذي يتوفّاكم » صيغة قصر لتعريف جزأي الجملة، أي هو الذي يتوفّى الأنفس دون الأصنام فإنّها لا تملك موتا ولا حياة.

والخطاب موجّه الى المشركين كما يقتضيه السياق السابق من قوله « لَقُضِيَ الأمر بيني وبينكم » واللاحق من قوله « ثم أنتم تشركون » ويقتضيه طريق القصر. ولمّا كان هذا الحال غير خاصّ بالمشركين علم منه أنّ الناس فيه سواء .

والتوفّي حقيقته الإماتة،لأنّه حقيقة في قبض الشيء مستوفى. وإطلاقه على النوم مجاز لشبه النوم بالموت في انقطاع الإدراك والعمل. ألا ترى قوله تعالى « الله يتوفّى الأنفسَ حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمّى ». وقد تقدّم تفصيله عند قوله تعالى « إذ قال الله يا عيسى إنّي متوفّيك » في سورة آل عمران.

والمراد بقوله «يتوفَّاكم» ينيمكم بقرينة قوله «ثم يبعثكم فيه» ، أي في النهار، فأراد بالوفاة هنا النوم على التشبيه. وفائدته أنه تقريب لكيفية البعث يوم القيامة، ولذا استعير البعث للإفاقة من النوم ليتمّ التقريب في قوله « ثم يبعثكم فيه ».

ومعنى « جرحتم » كسبتم، وأصل الجرح تمزيق جلد الحيّ بشيء محدّد مثل السكين والسيف والظُفُر والناب. وتقدّم في قوله « والجروح قصاص » في سورة العقود. وأطلق على كلاب الصيد وبزاته ونحوها اسمُ الجوارح لأنَّها تجرح الصيد ليُمسكه الصائد. قال تعالى « وما علَّمتم من الجوارح مكلِّبين » وتقدّم في سورة العقود. كما سمَّوها كواسب، كقول لبيد :

غُضْفا كَوَاسبَ ما يُمَنّ طَعَامُها

فصار لفظ الجوارح مرادفا للكواسب ؛ وشاع ذلك فأطلق على الكسب اسم الجرح، وهو المراد هنا. وقال تعالى « أم حسب الذين اجترحوا السيّئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ».

وجملة « ويعلم ما جرحتم بالنهار » معترضة لقصد الامتنان بنعمة الإمهال، أي ولولا فضله لما بعثكم في النهار مع علمه بأنَّكم تكتسبون في النهار عبادة غيره ويكتسب بعضكم بعض ما نهاهم عنه كالمؤمنين.

ووقع الاقتصار على الإخبار بعلمه تعالى ما يكسب الناس في النهار دون الليل رعيا للغالب، لأنّ النهار هو وقت أكثر العمل والاكتساب، ففي الإخبار أنّه يعلم ما يقع فيه تحذير من اكتساب ما لا يرضَى الله باكتسابه بالنسبة للمؤمنين، وتهديد للمشركين.

وجملة « ثم يبعثكم فيه » معطوفة على « يتوفَّاكم بالليل » فتكون (ثُمّ) للمهلة الحقيقية، وهو الأظهر. ولك أن تجعل (ثم) للترتيب الرتبي فتعطف على جملة « ويعلم ما جرحتم »؛ أي وهو يعلم ما تكتسبون من المناهي ثم يردّكم ويمهلكم. وهذا بفريق المشركين أنسب.

و(في) للظرفية. والضمير للنهار. والبعثُ مستعار للإفاقة من النوم لأنّ البعث شاع

في إحياء الميّت وخاصّة في اصطلاح القرآن « وقالوا أئذا كنّا ترابا وعظاما إنّا لمبعوثون » وحسّن هذه الاستعارة كونها مبنية على استعارة التوفّي للنوم تقريبا لكيفية البعث التي حارت فيها عقولهم، فكلّ من الاستعارتين مرشّح للأخرى.

واللاّم في «ليقضي أجل مُسمّى» لام التعليل لأنّ من الحكم والعلل التي جعل الله لها نظام اليقظة والنوم أن يكون ذلك تجزئة لعُمُر الحي، وهو أجله الذي أجّلت إليه حياته يومَ خلقه، كما جاء في الحديث « يؤمر بكتب رزقه وأجله وعمله ». فالأجل معدود بالأيام والليالي، وهي زمان النوم واليقظة. والعلّةُ التي بمعنى الحكمة لا يلزم اتّحادها فقد يكون لِفعل الله حِكَم عديدة. فلا إشكال في جَعل اللاّم للتعليل.

وقضاء الأجل انتهاؤه. ومعنى كونه مُسمّى أنّه معيّن محدّد. والمرجع مصدر ميمي، فيجوز أن يكون المراد الرجوع بالموت، لأنّ الأرواح تصير في قبضة الله ويبطل ما كان لها من التصرّف بإرادتها. ويجوز أن يكون المراد بالرجوع الحشر يوم القيامة، وهذا أظهر.

وقوله « ثُم يُنَبّئكم بما كنتم تعملون » أي يحاسبكم على أعمالكم بعد الموت، فالمهلة في (ثم) ظاهرة، أو بعد الحشر، فالمهلةُ لأنّ بين الحشر وبين ابتداء الحساب زمنا، كما ورد في حديث الشفاعة.

﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾

عطف على جملة « وهو الذي يتوفّاكم »، وتقدّم تفسير نظيره آنفا. والمناسبة هنا أنّ النوم والموت خلقهما الله فغلبا شِدّة الإنسان كيفما بلغت فبيّن عقب ذكرهما أنّ الله هو القادر الغالب دون الأصنام. فالنوم قهر، لأنّ الإنسان قد يريد أن لا ينام فيغلبه النوم، والموت قهر وهو أظهر، ومن الكلم الحق : سبحان من قهر العباد بالموت.

﴿ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ

رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ 61 ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴿62﴾

« ويرسل » عطف على «القاهر»، فيعتبر المسند اليه مقدّما على الخبر الفعلي، فيدلّ على التخصيص أيضا بقرينة المقام، أي هو الذي يرسل عليكم حفظة دون غيره. والقصر هنا حقيقي، فلا يستدعي ردّ اعتقاد مُخالف. والمقصود الإعلام بهذا الخبر الحقّ ليحذر السامعون من ارتكاب المعاصي.

ومعنى (على) في قوله « عليكم » الاستعلاء المجازي، أي إرسال قهر وإلزام، كقوله « بعثنا عليكم عبادا لنا »، لأنّ سياق الكلام خطاب للمشركين كما علمتَ، ومثله قوله تعالى « كلاّ بل تكذّبون بالدين وإنّ عليكم لحافظين ».

و«عليكم» متعلّق بـ«يرسل » فعلم، أنّ المراد بحفظ الحفظة الإحصاء والضبط من قولهم: حفظتُ عليه فعله كذا. وهو ضدّ نسيَ. ومنه قوله تعالى «وعندنا كتاب حفيظ ». وليس هو من حفظ الرعاية والتعهّد مثل قوله تعالى « حافظات للغيب بما حفظ الله ».

فالحفظة ملائكة وظيفتهم إحصاء أعمال العباد من خير وشرّ . وورد في الحديث الصحيح «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار » الحديث.

وقوله « إذا جاء أحدكم الموت » غاية لما دلّ عليه اسم الحفظة من معنى الإحصاء، أي فينتهي الإحصاء بالموت، فإذا جاء الوقت الذي ينتهي اليه أجل الحياة توفّاه الملائكة المرسلون لقبض الأرواح.

فقوله « رسلُنا » في قوّة النكرة لأنّ المضاف مشتقّ فهو بمعنى اسم المفعول فلا تفيده الإضافة تعريفا، ولذلك فالمراد من الرسل التي تتوفّى رسلٌ غيرُ الحفظة المرسلين على العباد، بناء على الغالب في مجيء نكرة عقب نكرة أنّ الثانية غيرُ الأولى. وظاهر قوله « توفّته رُسُلنا » أنّ عددا من الملائكة يتولّى توفّي الواحد من الناس .

وفي الآية الأخرى « قل يتوفّاكم ملَك الموت الذي وُكّل بكم»،وسمّي في الآثار عزرائيلَ، ونقل عن ابن عباس: أنّ لِملك الموت أعوانا. فالجمع بين الآيتين ظاهر.

وعُلّق فعل التوفّي بضمير « أحدكم » الذي هو في معنى الذات. والمقصود تعليق الفعل بحال من أحوال أحدكم المناسب للتّوفي، وهو الحياة، أي توفّت حياته وختمتْها، وذلك بقبض روحه.

وقرأ الجمهور « توفّته » — بمثناة فوقية بعد الفاء —. وقرأ حمزة وحده « توفّاه رسلنا » وهي في المصحف مرسومة — بنتأة بعد الفاء — فتصلح لأن تكون مثناة فوقية وأن تكون مثناة تحتية على لغة الإمالة. وهي التي يرسم بها الألفات المنقلبة عن الياءات. والوجهان جائزان في إسناد الفعل الى جمع التكسير.

وجملة « وهم لا يفرّطون » حال. والتفريط: التقصير في العمل والإضاعة في الذوات. والمعنى أنّهم لا يتركون أحدا قد تمّ أجله ولا يؤخّرون توفّيه.

والضمير في قوله « رُدّوا » عائد الى «أحد» باعتبار تنكيره الصادق بكلّ أحد، أي ثمّ يُردّ المتوفَّوْن الى الله. والمراد رجوع الناس الى أمر الله يوم القيامة، أي ردّوا إلى حكمه من نعيم وعذاب، فليس في الضمير التفات.

والمولى هنا بمعنى السيد، وهو اسم مشترك يطلق على السيد وعلى العبد.

و«الحقّ» — بالجرّ — صفة لـ«مولاهم»، لما في «مولاهم» من معنى مالكهم، أي مالكهم الحقّ الذي لا يشوب ملكه باطلٌ يُوهن ملكه. وأصل الحقّ أنّه الأمر الثابت فإن كلّ ملك غير ملك الخالقية فهو مشوب باستقلال مملوكه عنه استقلالا متفاوتا، وذلك يُوهن الملك ويضعف حقّيّته.

وجملة « ألا لهُ الحكمُ وهو أسرع الحاسبين »تذييل ولذلك ابتدىء بأداة الاستفتاح المؤذنة بالتنبيه الى أهمية الخبر. والعرب يجعلون التذييلات مشتملة على اهتمام أو عموم أو كلام جامع.

وقدّم المجرور في قوله « له الحكم » للاختصاص، أي له لا لغيره، فإن كان المراد من الحكم جنس الحكم فقصره على الله إمّا حقيقي للمبالغـة لعدم الاعتداد بحكم غيره، وإمّا إضافي للردّ على المشركين، أي ليس لأصنامكم حكم معه، وإن كان المراد من الحكم الحساب، أي الحكم المعهود يوم القيامة، فالقصر حقيقي. وربّما ترجّح هذا الاحتمال بقولـه عقبه « وهو أسرع الحاسبين » أي ألا لـه الحساب، وهو أسرع من يحاسب فلا يتأخّر جزاؤه.

وهذا يتضمّن وعدا ووعيدا لأنّه لمّا أتي بحرف المهلة في الجمل المتقدّمة وكان المخاطبون فريقين : فريق صالح وفريق كافر، وذكر أنّهم اليه يرجعون كان المقام مقام طماعية ومخالفة؛ فالصالحون لا يحبّون المهلة والكافرون بعكس حالهم، فعُجّلت المسرّة للصالحين والمساءة للمشركين بقوله « وهو أسرع الحاسبين ».

﴿ قُلْ مَنْ يُّنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًـا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَيْتَنَـا مِنْ هَـٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ 63 قُلِ ٱللَّهُ يُنَجِّيكُم مِّنْهَـا وَمِن كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنتُمْ تُشْرِكُونَ ﴾ 64

استئناف ابتدائي. ولمّا كان هذا الكلام تهديدا وافتتح بالاستفهام التقريري تعيّن أنّ المقصود بضمائر الخطاب المشركون دون المسلمين. وأصرح من ذلك قوله « ثم أنتم تشركون ».

وإعادة الأمر بالقول للاهتمام، كما تقدّم بيانه عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » الآيـة.

والاستفهام مستعمل في التقرير والإلجاء، لكون ذلك لا ينازعون فيه بحسب عقائد الشرك.

والظلمات قيل على حقيقتها، فيتعيّن تقدير مضاف، أي من إضرار ظلمات البرّ والبحر، فظلمات البرّ ظلمة الليل التي يلتبس فيها الطريق للسائر والتي يخشى فيها العدوّ

للسائر وللقاطن، أي ما يحصل في ظلمات البرّ من الآفات. وظلمات البحر يخشى فيها الغرق والضلال والعدوّ. وقيل : أطلقت الظلمات مجازا على المخاوف الحاصلة في البرّ والبحر، كما يقال : يوم مُظلم إذا حصلت فيه شدائد. ومن أمثال العرب (رأى الكواكب مُظْهِرا)، أي أظلم عليه يومه إظلاما في عينيه لما لاقاه من الشدائد حتّى صار كأنّه ليل يرى فيه الكواكب. والجمع على الوجهين روعي فيه تعدّد أنواع ما يعرض من الظلمات، على أنّنا قدّمنا في أوّل السورة أنّ الجمع في لفظ الظلمات جرى على قانون الفصاحة.

وجملة « تدعونه » حال من الضمير المنصوب في « يُنَجِّيكُمْ ».

وقرىء« من ينجّيكم » — بالتشديد — لنافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبي عمرو، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وأبي جعفر، وخلف. وقرأه يعقوب — بالتخفيف —.

والتضرّع : التذلّل، كما تقدّم في قوله « لعلّهم يتضرّعون » في هذه السورة. وهو منصوب على الحال مؤوّلا باسم الفاعل. والخفية — بضم الخاء وكسرها — ضد الجهر. وقرأه الجمهور بضم — الخاء —. وقرأه أبو بكر عن عاصم — بكسر الخاء — وهو لغة مثل أسوة وإسوة. وعطف « خفية » على « تضرّعا » إمّا عطف الحال على الحال كما تعطف الأوصاف فيكون مصدرا مؤوّلا باسم الفاعل، وإمّا أن يكون عطف المفعول المطلق على الحال على أنّه مبيّن لنوع الدعاء، أي تدعونه في الظلمات مخفين أصواتكم خشية انتباه العدوّ من النّاس أو الوحوش.

وجملة « لئن أنجيتنا » في محلّ نصب بقول محذوف، أي قائلين. وحذف القول كثير في القرآن إذا دلّت عليه قرينة الكلام.

واللام في « لئن » الموّطئة للقسم، واللام في « لنكوننّ » لام جواب القسم. وجيء بضمير الجمع إمّا لأنّ المقصود حكاية اجتماعهم على الدعاء بحيث يدعو كلّ واحد عن نفسه وعن رفاقه. وإمّا أريد التعبير عن الجمع باعتبار التوزيع مثل : رَكِبَ القوم خَيْلَهم، وإنّما ركب كلّ واحد فرَسا.

وقرأ الجمهور « أنجيتنا » ــ بمثناة تحتية بعد الجيم ومثناة فوقية بعد التحتية ــ. و قرأه عاصم، وحمزة، والكسائي وخلف « أنجانا » ــ بألف بعد الجيم ــ والضمير عائد الى (مَنْ) في قوله « قل من ينجّيكم».

والإشارة بـ«هذه» الى الظلمة المشاهدة للمتكلّم باعتبار ما ينشأ عنها، أو باعتبار المعنى المجازي وهو الشدّة، أو الى حالة يعبّر عنها بلفظ مؤنّث مثل الشدّة أو الورطة أو الربْقة.

والشاكر هو الذي يراعي نعمة المنعم فيحسن معاملته كلّما وجد لذلك سبيلا. وقد كان العرب يرون الشكر حقّاً عظيما ويعيّرون من يكفر النعمة.

وقولهم « من الشاكرين » أبلغ من أن يقال : لنكوننّ شاكرين، كما تقدّم عند قوله تعالى « لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين ».

وجملة « قل الله ينجيكم منها » تلقين لجواب الاستفهام من قوله « مَنْ يُنجّيكم » أن يُجيب عن المسؤولين، ولذلك فصلت جملة « قل » لأنّها جارية مجرى القول في المحاورة، كما تقدّم في هذه السورة. وتولّى الجواب عنهم لأنّ هذا الجواب لا يسعهم إلاّ الاعتراف به.

وقدّم المسند اليه على الخبر الفعلي لإفادة الاختصاص، أي الله ينجيكم لا غيره، ولأجل ذلك صرّح بالفعل المستفهم عنه. ولولا هذا لاقتصر على « قل الله ». والضمير في « منها » للظلمات أو للحادثة.

وزاد « ومِنْ كلّ كرب » لإفادة التعميم، وأنّ الاقتصار على ظلمات البرّ والبحر بالمعنيين لمجرّد المثال.

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وهشام عن ابن عامر، ويعقوب « يُنجيكم » ــ بسكون النون وتخفيف الجيم ــ على أنّه من أنجاه، فتكون الآية جمعت بين الاستعمالين. وهذا من التفنّن لتجنّب الإعادة. ونظيره « فمهّل الكافرين أمْهِلْهُم».

وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر، وأبو جعفر، وخلف، وعاصم، وحمزة، والكسائي « يُنجِّيكم » — بالتشديد — مثل الاولى.

و(ثم) من قوله « ثم أنتم تشركون » للترتيب الرتبي لأنّ المقصود أنّ إشراكهم مع اعترافهم بأنّهم لا يلجأون إلاّ الى الله في الشدائد أمر عجيب، فليس المقصود المهلة.

وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لمجرّد الاهتمام بخبر إسناد الشرك إليهم، أي أنتم الذين تتضرّعون الى الله باعترافكم تُشركون به من قبل ومن بعد، من باب « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم »، ومن باب: لو غيرُك قالها، ولو ذاتُ سِوار لَطَمَتْنِي.

وجيء بالمسند فعلا مضارعا لإفادة تجدّد شركهم وأنّ ذلك التجدّد والدوامَ عليه أعجب.

والمعنى أنّ الله أنجاكم فوعدتم أن تكونوا من الشاكرين فإذا أنتم تشركون. وبيْن « الشاكرين » و« تشركون » الجناس المحرّف.

﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَنْ يَّبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ﴾

استئناف ابتدائي عُقّب به ذكرُ النعمة التي في قوله «قل من يُنجّيكم» بذكر القدرة على الانتقام، تخويفا للمشركين. وإعادة فعل الأمر بالقول مثل إعادته في نظائره للاهتمام المبيَّن عند قوله تعالى « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة ». والمعنى قل للمشركين، فالمخاطب بضمائر الخطاب هم المشركون. والمقصود من الكلام ليس الإعلام بقدرة الله تعالى فإنّها معلومة، ولكن المقصود التهديد بتذكيرهم بأنّ القادر من شأنه أن يُخاف بأسُه فالخبر مستعمل في التعريض مجازا مرسلا مركّبا، أو كناية تركيبية. وهذا تهديد لهم، لقولهم « لولا أنزل عليه آية من ربّه ».

وتعريف المسند والمسند إليه أفاد القصر، فأفاد اختصاصه تعالى بالقدرة على بعث العذاب عليهم وأنّ غيره لا يقدر على ذلك فلا ينبغي لهم أن يخشوا الأصنام، ولو أرادوا الخير لأنفسهم لخافوا الله تعالى وأفردوه بالعبادة لمرضاته، فالقصر المستفاد إضافي. والتعريف في « القادر » تعريف الجنس، إذ لا يقدر غيره تعالى على مثل هذا العذاب.

والعذاب الذي من فوق مثل الصواعق والريح، والذي من تحت الأرجل مثل الزلازل والخسف والطوفان.

و« يلبسكم » مُضارع لَبَسَه — بالتحريك — أي خلطه، وتعدية فعل « يلبسكم » الى ضمير الأشخاص بتقدير اختلاط أمرهم واضطرابه ومَرَجه، أي اضطراب شؤونهم، فإنّ استقامة الأمور تشبه انتظام السلك ولذلك سمِّيت استقامة أمور الناس نظاما. وبعكس ذلك اختلال الأمور والفوضى تشبه اختلاط الأشياء، ولذلك سمّي مَرَجا ولَبْسا. وذلك بزوال الأمن ودخول الفساد في أمور الأمّة، ولذلك يقرن الهَرْج وهو القتل بالمَرْج، وهو الخلط فيقال : هم في هَرْج ومَرْج، فسكون الراء في الثاني للمزاوجة .

وانتصب « شيَعا » على الحال من الضمير المنصوب في « يَلْبِسَكم ». والشيَع جمع شيعة —بكسر الشين— وهي الجماعة المتّحدة في غرض أو عقيدة أو هوى فهم متّفقون عليه، قال تعالى « إنّ الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيَعا لست منهم في شيء ». وشيعة الرجل أتباعه والمقتدون به قال تعالى « وإنّ من شيعته لإبراهيم » أي من شيعة نوح.

وتشتّت الشيع وتعدّد الآراء أشدّ في اللبس والخلط، لأنّ اللبس الواقع كذلك لبس لا يرجى بعده انتظام.

وعطف عليه « ويذيق بعضَكم بأس بعض » لأنّ من عواقب ذلك اللبس التقاتل. فالبأس هو القتل والشرّ، قال تعالى «وسرابيل تقيكم بأسكم ». والإذاقة استعارة للألم.

وهذا تهديد للمشركين كما قلنا بطريق المجاز أو الكناية. وقد وقع منه الأخير فإنّ المشركين ذاقوا بأس المسلمين يومَ بدر وفي غزوات كثيرة.

في صحيح البخاري عن جابر بن عبد الله قال : لما نزلتْ « قُلْ هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم» قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– : أعوذُ بوجهك. قال « أوْ من تحت أرجلكم » قال : أعوذ بوجهك، قال « أو يلبِسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض» قال رسول الله : هذا أهون، أو هذا أيسر. آه. واستعاذة النبيء – صلى الله عليه وسلم – من ذلك خشية أن يعمّ العذاب إذا نزل على الكافرين مَن هو بجوارهم من المسلمين لقوله تعالى « واتَّقُوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّة» وفي الحديث قالوا : يارسول الله أنهلك وفينا الصالحون قال : نعم إذا كثر الخبث وفي الحديث الآخر ثم يُحْشَرُون على نيّاتهم. ومعنى قوله : هذه أهون، أنّ القتل إذا حلّ بالمشركين فهو بيد المسلمين فيلحق المسلمين منه أذى عظيم لكنَّه أهون لأنـّه ليس فيه استئصال وانقطاع كلمة الدين، فهو عذاب للمشركين وشهادة وتأييد للمسلمين. وفي الحديث: لا تتمنَّوا لقاء العدوّ واسألوا الله العافية. وبعض العلماء فسّر الحديث بأنَّه استعاذ أن يقع مثل ذلك بين المسلمين. ويتَّجه عليه أن يقال: لماذا لم يستعذ الرسول – صلى الله عايه وسلم – من وقوع ذلك بين المسلمين، فلعلّه لأنه أوحي إليه أنّ ذلك يقع في المسلمين، ولكن الله وعده أن لا يسلِّط عليهم عدوّا من غير أنفسهم. وليست استعاذته بدالة على أنّ الآية مراد بها خطاب المسلمين كما ذهب اليه بعض المفسّرين، ولا أنّها تهديد للمشركين والمؤمنين، كما ذهب اليه بعض السلف، إلاّ على معنى أنّ مفادها غيرَ الصريح صالح للفريقين لأنّ قدرة الله على ذلك صالحة للفريقين، ولكن المعنى التهديدي غير مناسب للمسلمين هنا. وهذا الوجه يناسب أن يكون الخبر مستعملا في أصل الإخبار وفي لازمه فيكون صريحا وكناية ولا يناسب المجاز المركّب المتقدّم بيانه.

﴿ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾ 65

استئناف وردَ بعد الاستفهامين السابقين.

وفي الأمر بالنظر تنزيل للمعقول منزلة المحسوس لقصد التعجيب منه، وقد مضى في تفسير قوله تعالى « انظر كيف يفترون على الله الكذب » في سورة النساء.

وتصريف الآيات تنويعها بالترغيب تارة والترهيب أخرى. فالمراد بالآيات آيات القرآن. وتقدّم معنى التصريف عند قوله تعالى « انظر كيف نصرّف الآيات ثم هم يصدفون » في هذه السورة.

و« لعلّهم يفقهون » استئناف بياني جواب لسؤال سائل عن فائدة تصريف الآيات، وذلك رجاء حصول فهمهم لأنّهم لعنادهم كانوا في حاجة الى إحاطة البيان بأفهامهم لعلّها تتذكّر وترعوي.

وتقدّم القول في معنى (لعلّ) عند قوله تعالى «لعلّكم تتّقون » في سورة البقرة.

وتقدّم معنى الفقه عند قوله تعالى « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » في سورة النساء.

﴿ وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ 66 لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ 67 ﴾

عطف على « انظر كيف نُصرّفُ الآيات »، أي لعلّهم يفقهون فلم يفقهوا وكذّبوا. وضمير « به » عائد الى العذاب في قوله « على أن يبعث عليكم عذابا »، وتكذيبهم به معناه تكذيبهم بأنّ الله يعذّبهم لأجل إعراضهم.

والتعبير عنهم بـ« قومك » تسجيل عليهم بسوء معاملتهم لمن هو من أنفسهم، كقوله تعالى « قل لا أسألكم عليه أجرا إلاّ المودّة في القُرْبى »، وقال طرفة :

وظُلْمُ ذوي القُربى أشدُّ مضاضةً   على المرْء من وقْع الحُسام المهنّدِ

وتقدّم وجه تعدية فعل (كذّب) بالباء عند قوله تعالى « وكذّبتم به » في هذه السورة.

وجملة « وهو الحقّ » معترضة لقصد تحقيق القدرة على أن يبعث عليهم عذابا الخ.

وقد تحقّق بعض ذلك بعذابٍ من فوقهم وهو عذاب القحط، وبإذا قتهم بأس المسلمين يوم بدر.

ويجوز أن يكون ضمير به عائدا إلى القرآن، فيكون قوله « وكذّب به » رجوعا بالكلام الى قوله «قل إنّي على بيّنة من ربّي وكذّبتم به »، أي كذّبتم بالقرآن، على وجه جعل (مِنْ) في قوله «من ربّي» ابتدائية كما تقدّم، أي كذّبتم بآية القرآن وسألتم نزولَ العذاب تصديقا لرسالتي وذلك ليس بيدي. ثم اعترض بجمل كثيرة. أولاها : « وعنده مفاتح الغيب »، ثم ما بعده من التعريض بالوعيد، ثم بنى عليه قوله « وكذّب به قومك وهو الحقّ» فكأنّه قيل : قل إنّي على بيّنة من ربّي وكذّبتم به وهو الحقّ قُل لست عليكم بوكيل.

وقوله « قل لست عليكم بوكيل » إرغام لهم لأنّهم يُرُونَه أنّهم لمّا كذّبوه وأعرضوا عن دعوته قد أغاظوه، فأعلمهم الله أنّه لا يغيظه ذلك وأنّ عليه الدعوة فإن كانوا يُغيظون فلا يغيظون إلاّ أنفسهم.

والوكيل هنا بمعنى المدافع الناصر، وهو الحفيظ. وتقدّم عند قوله تعالى « وقالوا حسبُنا الله ونعم الوكيل » في سورة آل عمران.

وتعديته بـ(على) لتضمّنه معنى الغلبة والسلطة، أي لست بقيِّم عليكم يمنعكم من التكذيب، كقوله تعالى « فإن اعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلاّ البلاغ ». وجملة « لكلّ نبأ مستقرّ » مستأنفة استئنافا بيانيا، لأنّ قوله « وهو الحق » يثير سؤالهم أن يقولوا : فمتى ينزل العذاب. فأجيبوا بقوله « لكلّ نبأ مستقرّ ».

والنبأ: الخبر المهم، وتقدّم في هذه السورة. فيجوز أن يكون على حقيقته، أي لكلّ خبر من أخبار القرآن، ويجوز أن يكون أطلق المصدر على اسم المفعول، أي لكلّ مخبَر به، أي ما أخبِروا به من قوله « أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم » الآية.

والمستقرّ وقت الاستقرار، فهو اسم زمانه، ولذلك صيغ بوزن اسم المفعول، كما هو قياس صوغ اسم الزمان المشتقّ من غير الثلاثي. والاستقرار بمعنى الحصول، أي لكلّ موعود به وقت يحصل فيه. وهذا تحقيق للوعيد وتفويض زمانه الى علم الله تعالى. وقد يكون المستقرّ هنا مستعملا في الانتهاء والغاية مجازا، كقوله تعالى « والشمس

تجري لمستقرّ لها »، وهو شامل لوعيد الآخرة ووعيد الدنيا ولكلٍّ مستقرّ. وعن السدّي : استقرّ يوم بدر ما كان يَعِدهم به من العذاب.

وعطف « سوف تعلمون » على جملة « لكلّ نبأ مستقرّ » أي تعلمونه، أي هو الآن غير معلوم وتعلمونه في المستقبل عند حلوله بكم. وهذا أظهر في وعيد العذاب في الدنيا.

﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي ءَايَـٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ 68 ﴾

عطف على جملة « وكذّب به قومك » .

والعدول عن الإتيان بالضمير الى الإتيان بالاسم الظاهر وهو اسم الموصول، فلم يقل : وإذا رأيتهم فأعرض عنهم، يدلّ على أنّ الذين يخوضون في الآيات فريق خاص من القوم الذين كذّبُوا بالقرآن أو بالعذاب. فعُمُوم القوم أنكروا وكذّبُوا دون خَوض في آيات القرآن، فأولئك قسم، والذين يخوضون في الآيات قسم كان أبذَى وأقذَع، وأشدّ كفرا وأشنع، وهم المتصدّون للطعن في القرآن. وهؤلاء أُمِر الرسول ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ بالإعراض عن مجادلتهم وترك مجالسهم حتّى يرعوُوا عن ذلك. ولو أمر الرسول ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ بالإعراض عن جميع المكذّبين لتعطلّت الدّعوة والتبليغ.

ومعنى « إذا رأيتَ الذين يخوضون » إذا رأيتهم في حال خوضهم .

وجاء تعريف هؤلاء بالموصولية دون أن يقال الخائضين أو قوما خائضين لأنّ الموصول فيه إيماء إلى وجه الأمر بالإعراض لأنّه أمر غريب ، إذ شأن الرسول ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ أن يمارس الناس لعرض دعوة الدين، فأمرُ الله إيّاه بالإعراض عن فريق منهم يحتاج الى توجيه واستئناس. وذلك بالتعليل الذي أفاده الموصول وصلته، أي فأعرض عنهم لأنّهم يخوضون في آياتنا.

وهذه الآية أحسن ما يمثّل به، لمجيء الموصول للإيماء إلى إفادة تعليل ما بني عليه من خبر أو إنشاء، ألا ترى أنّ الأمر بالإعراض حُدّد بغاية حصول ضدّ الصلة. وهي أيضا أعدل شاهد لصحة ما فسّر به القطب الشيرازي في شرح المفتاح قولَ السكاكي (أو أن تومىء بذلك إلى وجه بناء الخبر) بأنّ وجه بناء الخبر هو علّته وسببه، وإن أبى التفتزاني ذلك التفسير.

والخوض حقيقته الدخول في الماء مشيا بالرّجْلين دون سباحة ثم استعير للتصرّف الذي فيه كلفة أو عنت، كما استعير التعسّف وهو المشي في الرمل لذلك. واستعير الخوض أيضا للكلام الذي فيه تكلّف الكذب والباطل لأنّه يتكلّف له قائله، قال الراغب: وأكثر ما ورد في القرآن ورد فيما يُذمّ الشروع فيه، قال تعالى «يخوضون في آياتنا – نخوض ونلعب وخضتم كالذي خاضوا – فذرهم في خوضهم يلعبون». فمعنى «يخوضون في آياتنا» يتكلّمون فيها بالباطل والاستهزاء.

والخطاب للرسول – صلى الله عليه وسلم – مباشرة وحكم بقية المسلمين كحكمه، كما قال في ذكر المنافقين في سورة النساء «فلا تقعدوا معهم حتّى يخوضوا في حديث غيره».

والإعراض تقدّم تفسيره عند قوله تعالى «فأعرض عنهم وعِظهم» في سورة النساء.

والإعراض عنهم هنا هو ترك الجلوس الى مجالسهم، وهو مجاز قريب من الحقيقة لأنّه يلزمه الإعراض الحقيقي غالبا، فإن هم غشُوا مجلس الرسول – عليه الصلاة والسلام – فالإعراض عنهم أن يقوم عنهم وعن ابن جريج: فجَعَل إذَا استهزأوا قام فحذِروا وقالوا لا تستهزءوا فيقومَ. وفائدة هذا الإعراض زجرهم وقطع الجدال معهم لعلّهم يرجعون عن عنادهم.

و(حتّى) غاية للإعراض لأنّه إعراض فيه توقيف دعوتهم زمانا أوجبه رعي مصلحة أخرى هي من قبيل الدعوة فلا يضرّ توقيف الدعوة زمانا، فإذا زال موجب ذلك عادت محاولة هديهم إلى أصلها لأنّها تمحّضت للمصلحة.

وإنَّما عبّر عن انتقالهم الى حديث آخر بالخوض لأنَّهم لا يتحدّثون إلاّ فيما لا جدوى له من أحوال الشرك وأمور الجاهلية.

و« غيرِه » صفة لـ«حديث». والضمير المضاف اليه عائد الى الخوض باعتبار كونه حديثا حسبما اقتضاه وصف «حديث» بأنَّه غيره.

وقوله « وإمَّا ينسينَّك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين » عطف حالة النّسيان زيادة في تأكيد الأمر بالإعراض. وأسند الإنساء الى الشيطان فدلّنا على أنّ النسيان من آثار الخالقة التي جعل الله فيها حظّا لعمل الشيطان. كما ورد أنّ التثاؤب من الشيطان، وليس هذا من وَسْوسة الشيطان في أعمال الإنسان لأنّ الرسول — صلى الله عليه وسلم — معصوم من وسوسة الشيطان في ذلك، فالنسيان من الأعراض البشرية الجائزة على الأنبياء في غير تبليغ ما أمروا بتبليغه، عند جمهور علماء السنّة من الأشاعرة وغيرهم. قال ابن العربي في الأحكام : إنّ كبار الرافضة هم الذين ذهبوا الى تنزيه النبيء — صلى الله عليه وسلّم — من النسيان آه. وهو قول لبعض الأشعرية وعزي الى الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني فيما حكاه نور الدين الشيرازي في شرح للقصيدة النونية لشيخه تاج الدين السبكي. ويتعيّن أنّ مراده بذلك فيما طريقه البلاغ كما يظهر ممّا حكاه عنه القرطبي : وقد نَسي رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فسلَّم من ركعتين في الصلاة الرباعية، ونسي آيات من بعض السور تذكّرها لمّا سمع قراءة رجل في صلاة الليل، كما في الصحيح. وفي الحديث الصحيح « إنّما أنا بَشَر أنسَى كما تنسَوْن فإذا نسيتُ فذكّروني » فذلك نسيان استحضارها بعد أن بلّغها. وليس نظرنا في جواز ذلك وإنّما نظرنا في إسناد ذلك إلى الشيطان فإنّه يقتضي أنّ للشيطان حظّا له أثر في نفس الرسول، فيجوز أن تكون بعض الأعراض البشرية التي يجوز طروّها على الأنبياء قد جعلها الله في أصل الخلقة من عمل الشياطين، كما جعل بعض الأعراض موكولة للملائكة، ويكون النسيان من جملة الأعراض الموكولة الى الشياطين كما تكرّر إسناده الى الشيطان في آيات كثيرة منها. وهذا مثل كون التثاؤب من الشيطان، وكوْن ذات الجَنْب من الشيطان. وقد قال أيّوب « إنّي مسَّني الشيطان بنُصب وعَذَاب »، وحينئذ فالوجه أنّ الأعراض البشرية الجائزة على الأنبياء التي لا تخلّ بتبليغ ولا تُوقعُ في المعصية قد يكون بعضها من أثر عمل الشيطان وأنّ الله عصمهم من الشيطان فيما عدا ذلك.

ويجوز أن يكون محمد ــ صلى الله عليه وسلّم ــ قد خصّ من بين الأنبياء بأن لا سلطة لعمل شيطاني عليه ولو كان ذلك من الأعراض الجائزة على مقام الرسالة، فإنّما يتعلّق به من تلك الأعراض ما لا أثر للشيطان فيه. وقد يدلّ لهذا ما ورد في حديث شقّ الصدر: أنّ جبريل لمّا استخرج العلقة قال: هذا حظّ الشيطان منك، يعني مركز تصرّفاته، فيكون الشيطان لا يتوصّل الى شيء يقع في نفس نبيّنا ــ صلى الله عليه وسلم ــ إلاّ بواسطة تدبير شيء يشغل النبيء حتّى ينسى مثل ما ورد في حديث الموطأ حين نام رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ ووكّل بلالا بأن يكلأ لهم الفجر، فنام بلال حتّى طلعت الشمس، فإنّ النبيء قال: «إنّ الشيطان أتى بلالا فلم يزل يُهَدّئُه كما يُهَدّأ الصبيّ حتّى نام». فأمّا نوم النبيء والمسلمين عدا بلالا فكان نوما معتادا ليس من عمل الشيطان. والى هذا الوجه أشار عياض في الشفاء. وقريب منه ما ورد أنّ رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ رأى ليلة القدر، فخرج ليُعلم الناس فتَلاحَى رجلان فرُفعت. فإنّ التلاحي من عمل الشيطان، ولم يكن يستطيع رفع ليلة القدر بنفسه فوسوس بالتلاحي.

والحاصل أنّ الرّسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ معصوم من الوسوسة، وأمّا ما دونها مثل الإنساء والنزْغ فلا يلزم أن يعصم منه. وقد يفرّق بين الأمرين: أنّ الوسوسة آثارها وجودية والإنساء والنزغ آثارهما عدمية، وهي الذهول والشغل ونحو ذلك.

فالمعنى إن أنساك الشيطان الإعراض عنهم فإن تذكّرتَ فلا تقعد معهم، فهذا النسيان ينتقل به الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ من عبادة إلى عبادة، ومن أسلوب في الدّعوة الى أسلوب آخر، فليس إنساء الشيطان إيّاه إيقاعا في معصية إذ لا مفسدة في ارتكاب ذلك ولا يحصل به غرض من كيد الشيطان في الضلال، وقد رفع الله المؤاخذة بالنسيان، ولذلك قال « فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين »، أي بعد أن تتذكّر الأمر بالإعراض. فالذكرى اسم للتذكّر وهو ضدّ النّسيان، فهي اسم مصدر، أي إذا أغفلت بَعد هذا فقعدت إليهم فإذا تذكّرت فلا تقعد، وهو ضدّ فأعرض، وذلك أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه.

وقرأ الجمهور « يُنْسِيَنّك » ــ بسكون النون وتخفيف السين ــ. وقرأه ابن عامر ــ بفتح النون وتشديد السين ــ من التنسية، وهي مبالغة في أنساه. ومن العلماء من تأوّل

هذه الآية بأنّها ممّا خوطب به النبيء – صلى الله عليه وسلم – والمراد أمّته، كقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطنّ عملك » قال أبو بكر بن العربي إذا عذرنا أصحابنا فيّ قولهم ذلك في « لئن أشركت ليحبطنّ عملك » لاستحالة الشرك عليه فلا عذر لهم في هذه الآية لجواز النسيان عليه.

والقوم الظالمون هم الذين يخوضون في آيات الله، فهذا من الإظهار في مقام الإضمار لزيادة فائدة وصفهم بالظلم، فيعلم أنّ خوضهم في آيات الله ظلم، فيعلم أنّه خوض إنكار للحقّ ومكابرة للمشاهدة.

﴿ وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ 69

لمّا كان الإعراض عن مجالس الذين يخوضون بالطعن في الآيات قد لا يحول دون بلوغ أقوالهم في ذلك الى أسماع المؤمنين من غير قصد أُتْبع الله النهي السابق بالعفو عمّا تتلقّفه أسماع المؤمنين من ذلك عَفْوا، فتكون الآية عذرا لما يطرق أسماعَ المؤمنين من غير قعودهم مع الطاعنين.

والمراد بـ«الّذين يتّقون» المؤمنون، والنبيء – صلى الله عليه وسلّم – هو أوّل المتّقين، فالموصول كتعريف الجنس فيكون شاملا لجميع المسلمين كما كان قوله « فأعرض عنهم » حكمه شاملا لبقية المسلمين بحكم التبع. وقال جمع من المفسّرين: كانت آية « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » خاصّة بالنبيء – صلى الله عليه وسلم – وجاء قوله تعالى « وما على الذين يتّقون من حسابهم من شيء » رخصة لغير النبيء من المسلمين في الحضور في تلك المجالس لأنّ المشركين كان يغضبهم قيام النبي من مجالسهم. ونسب هذا الى ابن عبّاس، والسدّي، وابن جبير، فيكون عموم الموصول في في قوله « الذين يتّقون » مخصوصا بما اقتضته الآية التي قبلها .

وروى البغوي عن ابن عبّاس قال : لمّا نزلت « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » قال المسلمون : كيف نقعد في المسجد الحرام ونطوف بالبيت

وهم يخوضون أبدا. فأنزل الله عزّ وجلّ «وما على الذين يتّقون من حسابهم من شيء» يعني إذا قمتم عنهم فما عليكم تبعةُ ما يقولون في حال مجانبتكم إيّاهم إذ ليس عليكم جرّى ذلك وما عليهم أن يمنعوهم.

وقوله « وما على الذين يتّقون من حسابهم من شيء » تقدّم تفسير نظيره آنفا، وهو قوله « ما عليك من حسابهم من شيء ».

ثمّ الحساب هنا مصدر مضاف الى ضمير الذين يخوضون في الآيات. فهذا المصدر بمنزلة الفعل المبني للمجهول فيحتمل أن يكون فاعله « الذين يتّقون » على وزان ما تقدّم في قوله « ما عليك من حسابهم من شيء »، أي ما على الذين يتّقون أن يحاسِبُوا الخائضين، أي أن يمنعوهم من الخوض إذ لم يكلّفهم الله بذلك لأنّهم لا يستطيعون زجر المشركين، ويحتمل أن يكون فاعله الله تعالى كقوله « ثمّ إنّ علينا حسابهم » أي ما على الذين يتّقون تبعة حساب المشركين، أي ما عليهم نصيب من إثم ذلك الخوض إذا سمعوه.

وقوله « ولكن ذكرى » عطفت الواو الاستدراكَ على النفي، أي ما عليهم شيء من حسابهم ولكن عليهم الذكرى. والذكرى اسم مصدر ذكَّر ـ بالتشديد ـ بمعنى وعظ، كقوله تعالى « تبصرة وذكرى لكلّ عبد منيب » ،أي عليهم إن سمعُوهم يستهزئون أن يعظُوهم ويُخوّفوهم غضب الله فيجوز أن يكون « ذكرى » منصوبا على المفعول المطلق الآتي بدلا من فعله. والتقدير : ولكن يُذكّرونهم ذكرى. ويجوز أن يكون ذكرى مرفوعا على الابتداء، والتقدير : ولكن عليهم ذكرى.

وضمير « لعلّهم يتّقون » عائد الى ما عاد إليه ضمير « حسابهم » أي لعلّ الذين يخوضون في الآيات يتّقون، أي يتركون الخوض. وعلى هذا فالتقوى مستعملة في معناها اللغوي دون الشرعي. ويجوز أن يكون الضمير عائدا الى «الذين يتّقون»، أي ولكن عليهم الذكرى لعلّهم يتّقون بتحصيل واجب النهي عن المنكر أو لعلّهم يستمرّون على تقواهم.

وعن الكسائي : المعنى ولكن هذه ذكرى، أي قوله « وإمَّا ينسينَّك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين » تذكرة لك وليست مؤاخذة بالنسيان، إذ ليس على المتَّقين تبعة سماع استهزاء المستهزئين ولكنّا ذكَّرناهم بالإعراض عنهم لعلَّهم يتَّقون سماعهم.

والجمهور على أنّ هذه الآية ليست بمنسوخة. وعن ابن عبَّاس والسدّي أنَّها منسوخة بقوله تعالى في سورة النساء « وقد نزّل عليكم في الكتاب أنْ إذا سمعتم آيات الله يُكْفَرُ بها ويُستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتَّى يخُوضُوا في حديث غيره إنَّكم إذن مثلهم » بناء على رأيهم أنّ قوله « وما على الذين يتَّقون من حسابهم من شيء » أباح للمؤمنين القعود ولم يمنعه إلاّ على النبيء – صلى الله عليه وسلَّم – بقوله « وإذا رأيتَ الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم » كما تقدّم آنفا.

﴿ وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أُبْسِلُواْ بِمَا كَسَبُواْ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ ﴾ 70

عطف على جملة « فأعرض عنهم » أو على جملة « وما على الذين يتّقون من حسابهم من شيء ». وهذا حكم آخر غير حكم الإعراض عن الخائضين في آيات الله ولذلك عطف عليه. وأتي بموصول وصلة أخرى فليس ذلك إظهارا في مقام الإضمار.

و« ذرْ » فعل أمر. قيل : لم يرد له ماض ولا مصدر ولا اسم فاعل ولا اسم مفعول. فتصاريفه هذه مماتة في الاستعمال استغناء عنها بأمثالها من مادّة ترك تجنّبا للثقل واستعملوا مضارعه والأمر منه. وجعله علماء التصريف مثالا واويا لأنَّهم

وجدوه محذوف أحد الأصول، ووجدوه جاريا على نحو يَعِد ويَرِث فجزموا بأنّ المحذوف منه الفاء وأنّها واو. وإنّما حذفت في نحو ذَرْ ودَعْ مع أنّها مفتوحة العين اتّباعا للاستعمال، وهو حذف تخفيف لا حذف دفع ثقل، بخلاف حذف يَعِد ويَرِث.

ومعنى (ذَر) اترك، أي لا تخالط. وهو هنا مجاز في عدم الاهتمام بهم وقلّة الاكتراث باستهزائهم كقوله تعالى « ذَرْني ومن خلقتُ وحيدا » — وقوله — « فذرني ومن يكذّب بهذا الحديث »، وقول طرفة :

فذَرْنِي وخُلْقِي إنَّنِي لَك شاكر ولو حلّ بيتِي نَائيا عند ضَرْغد

أي لا تبال بهم ولا تهتمّ بضلالهم المستمرّ ولا تشغل قلبك بهمّ فالتذكير بالقرآن شامل لهم، أولا تعبأ بهم وذكّرهم به، أي لا يصدّك سوء استجابتهم عن إعادة تذكيرهم.

والدّين في قوله « اتّخذوا دينهم » يجوز أن يكون بمعنى الملّة، أي ما يتديّنون به وينتحلونه ويتقرّبون به الى الله، كقول النابغة :

مجلّتهم ذات الإلـه ودينُهم قَويم فما يرجُون غيرَ العَوَاقِب

أي اتّخذُوه لعبا ولهوا، أي جعلوا الدين مجموع أمور هي من اللعب واللهو، أي العبث واللهو عند الأصنام في مواسمها، والمكاء والتصدية عند الكعبة على أحد التفسيرين في قوله تعالى « وما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مكاء وتصدية ».

وإنّما لم يقل اتّخذوا اللهو واللعب دينا لمكان قوله « اتّخذوا » فإنّهم لم يجعلوا كلّ ما هو من اللهو واللعب دينا لهم بل عمدوا الى أن ينتحلوا دينا فجمعوا له أشياء من اللعب واللهو وسمّوها دينا.

ويجوز أن يكون المراد من الدّين العادة، كقول المُثقّب العبدي :

تَقول وقد دَرَأتُ لها وَظِينِي أهَذَا دينُه أبَدا وديني

أي الذين دأبهم اللعب واللهو المعرضون عن الحقّ، وذلك في معاملتهم الرسول — صلى الله عليه وسلم —.

واللعب واللهو تقدّم تفسيرهما في قوله تعالى « وما الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو » في هذه السورة.

والذين اتّخذوا دينهم لعبا ولهوا فريق عُرفوا بحال هذه الصلة واختصّت بهم، فهم غير المراد من الذين يخوضون في الآيات بل بينهم وبين الذين يخوضون في الآيات ؛ فيجوز أن يكون المراد بهم المشركين كلّهم بناء على تفسير الدين بالملّة والنّحلة فهم أعمّ من الذين يخوضون فبينهم العموم والخصوص المطلق. وهذا يناسب تفسير « ذَرْ » بمعنى عدم الاكتراث بهم وبدينهم لقصد عدم اليأس من إيمانهم أو لزيادة التسجيل عليهم، أي وذكِّرْهم بالقرآن، ويجوز أن يكون المراد بهم فريقا من المشركين سفهاء اتّخذوا دأبهم اللعب واللهو، بناء على تفسير الدين بمعنى العادة فبينهم وبين الذين يخوضون العموم والخصوص الوجهي.

«وغَرّتْهم » أي خدعتهم الحياة الدنيا وظنّوا أنّها لا حياة بعدها وأنّ نعيمها دائم لهم بطرا منهم. وتقدّم تفسير الغرور عند قوله تعالى « لا يغرّنّك تقلّب الذين كفروا في البلاد » في سورة آل عمران.

وذكر الحياة هنا له موقع عظيم وهو أنّ همّهم من هذه الدنيا هو الحياة فيها لا ما يكتسب فيها من الخيرات التي تكون بها سعادة الحياة في الآخرة، أي غرّتهم الحياة الدنيا فأوهمتهم أن لا حياة بعدها وقالوا : « إن هي إلاّ حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ».

والضمير المجرور في « وذكِّر به » عائد على القرآن لأنّ التذكير هو التذكير بالله وبالبعث وبالنعيم والعذاب. وذلك إنّما يكون بالقرآن فيعلم السامع أنّ ضمير الغيبة يرجع إلى ما في ذهن المخاطب من المقام، ويدل عليه قوله تعالى « فذكِّر بالقرآن من يخاف وعيد ». وحذف مفعول « ذكّر » لدلالة قوله « وذرِ الذين اتّخذُوا دينهم لعبا ولهوا » أي وذكِّرْهم بـه.

وقوله « أنْ تُبْسَل نفس » يجوز أن يكون مفعولا ثانيا لـ« ذكّرْ » وهو الأظهر،

أي ذكّرْهم به إبسال نفس بما كسبت، فإنّ التذكير يتعدّى الى مفعولين من باب أعطى لأنّ أصل فعله المجرّد يتعدّى الى مفعول فهو بالتضعيف يتعدّى الى مفعولين هما« هم » و« أن تبسل نفس ».وخُصّ هذا المصدر من بين الأحداث المذكّر بها لما فيه من التهويل. ويجوز أن يكون « أن تُبْسل » على تقدير لام الجرّ تعليلا للتذكير، فهو كالمفعول لأجله فيتعيّن تقديرِ لا النافية بعد لام التعليل المحذوفة. والتقدير : لِئلاّ تبسل نفس،كقوله تعالى« يبيّن لكم أن تضلّوا »، وقد تقدّم في آخر سورة النساء. وجوّز فيه غير ذلك ولم أكن منه على ثلج.

ووقع لفظ (نفس) وهو نكرة في سياق الإثبات وقصد به العموم بقرينة مقام الموعظة، كقوله تعالى « عَلِمَتْ نَفْس ما قدّمَتْ وأخّرَتْ » ــ أي كلّ نفس ــ علمت نفس ما أحْضَرَتْ، أي كلّ نفس.

والإبسال : الإسلام الى العذاب، وقيل : السجنُ والارتهان، وقد ورد في كلامهم بالمعنيين وهما صالحان هنا. وأصله من البَسْل وهو المنع والحرام. قال ضمرة النهشلي :

بَكَرَتْ تَلُومُكَ بعد وَهْن في النَّدى   بَسْل عليكِ مَلاَمَتِي وعِتَابِي

وأمّا الإبسال بمعنى الإسلام فقد جاء فيه قول عوف بن الأحوص الكلابي :

وإبْسَالِي بَنِيّ بغير جُرْم   بَعَوْنَاهُ ولا بِدَم مُرَاق

ومعنى « بما كسبت » بما جنت. فهو كسب الشرّ بقرينة « تبسل ».

وجملة « ليس لها من دون الله » الخ في موضع الحال من «نفس» لعموم «نفس»، أو في موضع الصفة نظرا لكون لفظه مفردا.

والوليّ : الناصر. والشفيع : الطالب للعفو عن الجاني لمكانة له عند من بيده العقاب. وقد تقدّم الولي عند قوله تعالى « قُل أغير الله أتّخِذُ وليّا » في هذه السورة، والشفاعة عند قوله تعالى « ولا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل » في سورة البقرة.

وجملة « وإنْ تعدل كلّ عدل لا يؤخذ منها » عطف على جملة « ليس لها من دون

الله وليّ ولا شفيع». و« تَعْدلْ »مضارع عَدَل إذا فدى شيئا بشيء وقدّره به. فالفداء يسمَّى العدل كما تقدّم في قوله تعالى « ولا يؤخذ منها عدل » في سورة البقرة.

وجيء في الشرط بـ(إنْ) المفيدة عدم تحقّق حصول الشرط لأنّ هذا الشرط مفروض كما يفرض المحال.

والعدْل في قوله «كلّ عدْل » مصدر عدل المتقدّم. وهو مصدره القياسي فيكون « كلّ » منصوبا على المفعولية المطلقة كما في الكشّاف، أي وإن تُعط كلّ عطاء للفداء لا يقبل عطاؤها، ولا يجوز أن يكون مفعولا به لـ« تعدل » لأنّ فعل (عَدل) يتعدّى للعوض بالباء وإنّما يتعدّى بنفسه للمعوّض وليس هو المقصود هنا. فلذلك منع في الكشّاف أن يكون « كلّ عدل » مفعولا به،وهو تدقيق.

و« كُلّ » هنا مجاز في الكثرة إذ ليس للعدل، أي للفداء حصر حتّى يحاط به كلّه. وقد تقدّم استعمال (كلّ) بمعنى الكثرة وهو مجاز شائع عند قوله تعالى « ولئِن أتيتَ الذين أوتوا الكتاب بكلّ آية » في سورة البقرة.

وقوله « لا يؤخذ منها » أي لا يؤخذ منها ما تعدل به. فقوله « منها » هو نائب الفاعل لـ«يؤخذ». وليس في « يؤخذ » ضمير العدل لأنّك قد علمت أنّ العدل هنا بمعنى المصدر، فلا يسند إليه الأخذ كما في الكشاف، فقد نزّل فعل الأخذ منزلة اللازم ولم يقدّر له مفعول كأنّه قيل : لا يؤخذ منها أخْذ. والمعنى لا يؤخذ منها شيء. وقد جمعت الآية جميع ما تعارف الناس التخلّص به من القهر والغلب، وهو الناصر والشفيع والفدية. فهي كقوله تعالى « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ». في سورة البقرة.

وجملة « أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا» مستأنفة استئنافا بيانيا لأنّ الكلام يثير سؤال سائل يقول : فما حال الذين اتّخذوا دينهم لعبا ولهوا من حال النفوس التي تُبْسَل بما كسبت، فأجيب بأنّ أولئك هم الذين أبسلوا بما كسبوا، فتكون الإشارة الى الموصول بما له من الصلة، والتعريف للجزأين أفادَ القصر، أي أولئك هم المبسَلُون لا غيرهم. وهو قصر مبالغة لأنّ إبسالهم هو أشدّ إبسال يقع فيه الناس فجُعل ما عداه كالمعدوم.

ويجوز أن تكون الإشارة الى النفس في قوله « أن تُبسل نفس » باعتبار دلالة النكرة على العموم، أي أنّ أولئك المبسَلون العادمون وليّا وشفيعا وقبولَ فديتهم هم الذين أبسلوا بما كسبوا، أي ذلك هو الإبسال الحقّ لا ما تعرفونه في جرَائركم وحروبكم من الإبسال، كإبسال أبناء عوف بن الأحوص المتقدّم آنفا في شعره، فهذا كقوله تعالى « ذلك يوم التغابن ».

وجملة « لهم شراب من حميم » بيان لمعنى الإبسال أو بدَل اشتمال من معنى الإبسال، فلذلك فصلت.

والحميم: الماء الشديد الحرارة، ومنه الحَمة - بفتح الحاء - العينُ الجارية بالماء الحارّ الذي يستشفى به من أوجاع الأعضاء والدمل. وفي الحديث « مَثَل العالم مثل الحَمَّة يأتيها البعداء ويتركها القرباء. وخصّ الشراب من الحميم من بين بقية أنواع العذاب المذكور من بعد للإشارة الى أنّهم يعطشون فلا يشربون إلاّ ماء يزيدهم حرارة على حرارة العطش.

والباء في « بما كانوا يكفرون » للسببية، و(ما) مصدرية.

وزيد فعل (كان) ليدلّ على تمكّن الكفر منهم واستمرارهم عليه لأنّ فعل مادّة الكَوْن تدلّ على الوجود، فالإخبار به عن شيء مخبَر عنه بغيره أو موصوف بغيره لا يفيد فائدة الأوصاف سوى أنّه أفاد الوجود في الزمن الماضي، وذلك مستعمل في التمكّن.

﴿ قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾

استئناف ابتدائي لتأييس المشركين من ارتداد بعض المسلمين عن الدين، فقد كان المشركون يحاولون ارتداد بعض قرابتهم أو من لهم به صلة. كما ورد في خبر سعيد ابن زيد وما لَقي من عُمر بن الخطاب. وقد روي أنّ عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق دعا أباه الى عبادة الأصنام، وأنّ الآية نزلت في ذلك، ومعنى ذلك أنّ الآية نزلت

مشيرة الى ذلك وغيره وإلاّ فإنّ سورة الأنعام نزلت جملة واحدة. وحاول المشركون صرف النبيء – صلى الله عليه وسلم – عن الدعوة الى الإسلام وهم يُرْضُونه بما أحبّ كما ورد في خبر أبي طالب.

والاستفهام إنكار وتأييس، وجيء – بنون المتكلّم ومعه غيره – لأنّ الكلام من الرسول – صلى الله عليه وسلم – عن نفسه وعن المسلمين كلّهم. و« من دون الله » متعلّق بـ« ندعوا ». والمراد بما لا ينفع ولا يضرّ الأصنامُ، فإنّها حجارة مشاهد عدمُ نفعها وعجزُها عن الضرّ، ولو كانت تستطيع الضرّ لأضرّت بالمسلمين لأنّهم خلعوا عبادتها وسفّهوا أتباعها وأعلنوا حقارتها، فلمّا جعلوا عدَم النفع ولا الضرّ علّة لنفي عبادة الأصنام فقد كنّوا بذلك عن عبادتهم النافع الضارّ وهو الله سبحانه.

وقوله « ونُردّ على أعقابنا » عطف على « ندعوا » فهو داخل في حيّز الإنكار. والردّ : الإرجاع الى المكان الذي يؤتى منه، كقوله تعالى « رُدّوها عليّ ».

والأعقاب جمع عَقِب وهي مؤخّر القدم. وعقب كلّ شيء طَرفه وآخره ويقال : رجع على عَقِبه وعلى عَقِبَيْه ونكص على عقبيه بمعنى رجع الى المكان الذي جاء منه لأنّه كان جاعلا إيّاه وراءه فرَجَع.

وحرف (على) فيه للاستعلاء، أي رجع على طريق جهة عقبه، كما يقال : رجع وراءه، ثم استعمل تمثيلا شائعا في التّلبّس بحالة ذميمة كان فارقها صاحبُها ثم عاد إليها وتلبّس بها، وذلك أنّ الخارج الى سفر أو حاجة فإنّما يمشي الى غرض يريده فهو يمشي القُدُمية فإذا رجع قبل الوصول الى غرضه فقد أضاع مشيَه؛ فيمثّل حاله بحال من رجع على عقبيه. وفي الحديث « اللهمّ أمْض لأصحابي هِجْرتهم ولا ترُدّهم على أعقابهم ». فكذلك في الآية هو تمثيل لحال المرتدّ الى الشرك بعد أن أسلَم بحال من خرج في مهمّ فرجع على عقبيه ولم يقض ما خرج له. وهذا أبلغ في تمثيل سوء الحالة من أن يُقال : ونرجعُ الى الكفر بعد الإيمان.

وقد أضيف (بعد) الى « إذْ هدانا » وكلاهما اسم زمان، فإنّ (بعد) يدلّ على

الزمان المتأخّر عن شيء كقوله « ومن بعد صلاة العشاء » و(إذا) يدلّ على زمان معرّف بشيء، فـ(إذا) اسم زمن متصرّف مراد به الزمان وليس مفعولا فيه. والمعنى بعدَ الزمن الذي هدانا الله فيه، ونظيره « ربّنا لا تُزِغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » في سورة آل عمران.

﴿ كَالَّذِي ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِي ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ﴾

ارتقى في تمثيل حالهم لو فُرض رجوعهم على أعقابهم بتمثيل آخر أدقّ، بقوله « كالذي استهوته الشياطين في الارض »، وهو تمثيل بهيئة متخيّلة مبنيّة على اعتقاد المخاطبين في أحوال الممسُوسينَ. فالكاف في موضع الحال من الضمير في « نُردّ على أعقابنا »، أي حال كوننا مشْبهينَ للذي استهوته الشياطين فهذه الحال مؤكّدة لما في « نردّ على أعقابنا » من معنى التّمثيل بالمرتدّ على أعقابه.

والاستهواء استفعال، أي طلب هَوى المرء ومحبّتِه، أي استجلاب هَوى المرء الى شيء يحاوله المستجلِب. وقرّبه أبو علي الفارسي بمعنى همزة التعدية. فقال : استهواه بمعنى أهواه مثل استزلّ بمعنى أزلّ. ووقع في الكشّاف أنّه استفعال من هَوَى في الأرض إذا ذهب فيها، ولا يعرف هذا المعنى من كلام أئمّة اللغة ولم يذكره هو في الأساس مع كونه ذكر «كالذي استهوتـه الشياطين» ولم ينبّه على هذا مَن جاء بعده.

والعرب يقولون: استهوتـه الشياطين، إذا اختطفت الجنّ عقله فسيّرتْه كما تريد. وذلك قريب من قولهم : سَحَرتْه، وهم يعتقدون أنّ الغيلان هي سحرة الجنّ، وتسمّى السعالى أيضا، واحدتُها سَعْلاة، ويقولون أيضا : استهامته الجنّ إذا طلبت هُيامه بطاعتها.

وقوله « في الارض » متعلّق بـ« استهوته»، لأنّه يتضمّن معنى ذهبت به وضلّ في الأرض. وذلك لأنّ الحالة التي تتوهّمها العرب استهواء الجنّ يصاحبها التوحّش وذهاب المجنون على وجهه في الارض راكبا رأسه لا ينتصح لأحد، كما وقع لكثير من

مجانينهم ومَن يزعمون أنّ الجنّ اختطفتهم .ومن أشهرهم عَمْرو بن عَدي الأيادي اللخمي ابن أخت جُذيمة بن مالك ملك الحيرة. وجوّز بعضهم أن يكون «في الارض» متعلّقا بـ«حَيْران»، وهو بعيد لعدم وجود مقتض لتقديم المعمول.

و«حَيْرانَ» حال من «الذي استهوتْه»،وهو وصف من الحَيْرة، وهي عدم الاهتداء الى السبيل. يقال : حَار يحَار إذ تاهَ في الارض فلم يعلم الطريق. وتطلق مجازا على التردّد في الأمر بحيث لا يعلم مخرجه، وانتصب « حيران » على الحال من « الذي ».

وجملة « له أصحاب » حال ثانية، أي له رفقة معه حين أصابه استهواء الجنّ. فجملة « يدعونه » صفة لـ«أصحاب» .

والدعاء : القول الدالّ على طلب عمل من المخاطب. والهدى : ضدّ الضلال. أي يدعونه الى ما فيه هداه. وإيثارُ لفظ «الهُدى» هنا لما فيه من المناسبة للحالة المشبَّهة. ففي هذا اللفظ تجريد للتمثيلية كقوله تعالى « فلمّا أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم » في سورة البقرة. ولذلك كان لتعقيبه بقوله « قل إنّ هدى الله هو الهدى » وقع بديع. وجوّز في الكشّاف أن يكون الهدى مستعارا للطريق المستقيم.

وجملة « ائتنا » بيان لـ« يدعونه الى الهدى» لأنّ الدعاء فيه معنى القول . فصحّ أن يبيّن بما يقولونه إذا دعَوه،ولكونها بيانا فُصلت عن التي قبلها،وإنّما احتاج الى بيان الدعاء الى الهدى لتمكين التمثيل من ذهن السامع،لأنّ المجنون لا يخاطب بصريح المقصد فلا يدعى الى الهدى بما يَفهم منه أنّه ضالّ لأنّ من خُلق المجانين العناد والمكابرة، فلذلك يدعونه بما يفهم منه رغبتُهم في صحبته ومحبتُهم إيّاه، فيقولون : ايتنا، حتّى إذا تمكّنوا منه أوثقوه وعادوا به الى بيته.

وقد شبّهت بهذا التمثيل العجيب حالة من فُرض ارتدادُه الى ضلالة الشرك بعد هدى الإسلام لدعوة المشركين إيّاه وتركه أصحابه المسلمين الذين يصدّونه عنه، بحَال الذي فسد عقله باستهواء من الشياطين والجنّ، فتاه في الارض بعد أن كان عاقلا عارفا بمسالكها،وترك رفقته العقلاء يدعونه الى موافقتهم، وهذا التركيب البديع

صالح للتفكيك بأن يشبّه كل جزء من أجزاء الهيئة المشبّهة بجزء من أجزاء الهيئة المشبّهه بها، بأن يشبه الارتداد بعد الإيمان بذهاب عقل المجنون، ويشبّه الكفر بالهُيام في الارض، ويشبّه المشركون الذين دعَوْهم الى الارتداد بالشياطين وتُشَبّه دعوة الله الناس للإيمان ونزولُ الملائكة بوحيه بالأصحاب الذين يدعون الى الهدى. وعلى هذا التفسير يكون «الذي» صادقا على غير معيّن، فهو بمنزلة المعرّف بلام الجنس. وروي عن ابن عباس أنّ الآية نزلت في عبد الرحمان بن أبي بكر الصدّيق حين كان كافرا وكان أبوه وأمّه يدعوانه الى الإسلام فيأبى، وقد أسلم في صلح الحديبية وحسن إسلامه.

﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ 71 وَأَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ 72 وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ 73

جملة «قل إنّ هدى الله هو الهدى » مستأنفة استئنافَ تكرير لما أمر أن يقوله للمشركين حين يدعون المسلمين الى الرجوع الى ما كانوا عليه في الجاهلية، وقد روي أنّهم قالوا للنبيء — صلى الله عليه وسلّم — اعبُد آلهتنا زمنا ونعبُدُ إلهك زمنا. وكانوا في خلال ذلك يزعمون أنّ دينهم هدى فلذلك خوطبوا بصيغة القصر. وهي « إنّ هدى الله هو الهدى » فجيء بتعريف الجزأيْن، وضمير الفصل، وحرف التوكيد، فاجتمع في الجملة أربعة مؤكّدات، لأنّ القصر بمنزلة موكّدَيْن إذ ليس القصر إلاّ تأكيدا على تأكيد، وضمير الفصل تأكيد، و(إنّ) تأكيد، فكانت مقتضَى حال المشركين المنكرين أنّ الإسلام هدى.

وتعريف المسند إليه بالإضافة للدلالة على الهدى الوارد من عند الله تعالى، وهو الدين المُوصى به، وهو هنا الإسلام، بقرينة قوله « بعد إذْ هدانا الله ». وقد وصف الإسلام بأنّه

«هُدى الله» في قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتَّى تتّبع ملَّتهم قل إنّ هدى الله هو الهدى » في سورة البقرة،أي القرآن هو الهدى لا كُتُبُهُم.

وتعريف المسند بلام الجنس للدلالة على قصر جنس الهدى على دين الإسلام، كما هو الغالب في تعريف المسند بلام الجنس، وهو قصر إضافي لأنّ السياق لردّ دعوة المشركين إيَّاهم الرجوع الى دينهم المتضمّنة اعتقادهم أنّه هدى، فالقصر للقلب إذ ليسوا على شيء من الهدى، فلا يكون قصر الهدى على هدى القرآن بمعنى الهدى الكامل، بخلاف ما في سورة البقرة.

وجملة « وأمِرْنا لِنُسْلِم » عطف على المقول. وهذا مقابل قوله « قل إنّي نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله »، وقوله « قل أندعو من دون الله » الآية.

واللام في « لِنُسْلِم » أصلها للتعليل وتنوسي منها معنى التعليل فصارت لمجرّد التأكيد. وهي اللام التي يكثر ورودها بعد مادّة الأمر ومادّة الإرادة. وسمَّاها بعضهم لام أنْ ــبفتح الهمزة وسكون النون ــ قال الزجَّاج: العرب تقول: أمَرْتُك بأنْ تفعل وأمرتُك أن تفعل وأمرتك لِتَفعل. فالباء للإلصاق، وإذا حذفوها فهي مقدّرة مع (أنْ). وأمَّا أمرتك لتفعل، فاللام للتعليل، فقد أخبر بالعلَّة التي لها وقَع الأمر يعني وأغنت العلَّة عن ذكر المعلّل.

وقيل: اللام بمعنى الباء، وقيل: زائدة، وعلى كلّ تقدير فـ(أنْ) مضمرة بعدها، أي لأجل أن نُسْلِمَ. والمعنى: وأمرنا بالإسلام، أي أمرنا أن أسلموا. وتقدّم الكلام على هذه اللام عند قوله تعالى « يريد الله ليُبيّن لكم » في سورة النساء.

واللام في قوله « لربّ العالمين » متعلّقة بـ« نسلم » لأنّه معنى تخلّص له قال « فقل أسلمت وجهي لله ». وقد تقدّم القول في معنى الإسلام عند قوله تعالى « إذ قال له ربّه أسْلِم قال أسلمت لربّ العالمين » في سورة البقرة.

وفي ذكر اسم الله تعالى بوصف الربوبية لجميع الخلق دون اسمه العَلَم إشارة الى تعليل الأمر وأحقّيّته.

وقوله « وأن أقيموا الصلاة » إنْ جُعلت (أنْ) فيه مصدرية على قول سيبويه، إذ يسوّغ دخول (أنْ) المصدرية على فِعل الأمر فتفيد الأمر والمصدريـة معا لأنّ صيغة الأمر لم يؤت بها عبثا، فقول المعربين: إنَّه يتجرّد عن الأمريـة، مرادهم به أنَّه تجرّد عن معنى فعل الأمـر الى معنى المصدرية فهو من عطف المفردات. وهو إمّا عطف على « لنسلم » بتقدير حرف جرّ محذوف قبل (أنْ) وهو الباء. وتقدير الحرف المحذوف يدلّ عليه معنى الكلام، وإمّا عطف على معنى «لنسلم » لأنـَّه وقع في موقع بأن نسلم، كما تقدّم عن الزجّاج. فالتقدير: أمرنا بأن نسلم، ثم عطف عليه «وأن أقيموا» أي وأمـرنا بأن أقيموا، والعطف على معنى اللفظ وموقِعه استعمال عربي، كقوله تعالى « لولا أخرّْتَنِي الى أجل قريب فأصّدّقَ وأكُنْ » إذ المعنى إنْ تُؤخرّني أصّدّقْ وأكُنْ.

وإن جُعلت (أنْ) فيه تفسيرية فهو من عطف الجمل. فيقدّر قوله « أمرنا لنسلم» بأمِرْنا أن أسلموا لنُسلم « وأن أقيموا الصلاة »، أي لنقيم فيكون في الكلام احتباك.

وأظهر من هذا أن تكون (أنْ) تفسيرية. وهي تفسير لما دلـَّت عليه واوُ العطف من تقدير العامل المعطوف عليه، وهو « وأمرنا »، فإنّ « أمرنا » فيه معنى القول دون حروفه فناسب موقع (أنْ) التفسيرية.

وتقدّم معنى إقامة الصلاة في صدر سورة البقرة.

و«اتّقوه» عطف على « أقيموا » ويجري فيه ما قُرّر في قوله « وأن أقيموا ». والضمير المنصوب عائد الى «ربّ العالمين» وهو من الكلام الذي أمروا بمقتضاه بأن قال الله للمؤمنين: أسلموا لربّ العالمين وأقيموا الصلاة واتّقُوه. ويجوز أن يكون محكيا بالمعنى بأن قال الله: اتّقون، فحُكي بما يوافق كلام النبيء المأمور بأن يقوله بقوله تعالى « قل إنّ هدى الله هو الهدى »، كما في حكاية قول عيسى « ما قلتُ لهم إلاّ مَا أمَرتني به أن اعبدوا الله ربّي وربّكم ».

وجَمع قوله «واتَّقوه» جميعَ أمور الدين، وتخصيصُ إقامة الصلاة بالذكر للاهتمام.

وجملة « وهو الذي إليه تُحشرون » إمّا عطف على جملة « اتَّقُوه » عطف الخبر على الإنشاء فتكون من جملة المقول المأمور به بقوله « قل إنّ هدى الله »، أي وقل لهم وهو الذي إليه تحشرون، أو عطف على «قل» فيكون من غير المقول. وفي هذا إثبات للحشر على منكريـه وتذكير به للمؤمنين به تحريضا على إقامة الصلاة والتقوى .

واشتملت جملة «وهو الذي إليه تحشرون » على عدّة مؤكّدات وهي : صيغة الحصر بتعريف الجزأين، وتقديم معمول « تحشرون » المفيد للتقوّي لأنّ المقصود تحقيق وقوع الحشر على من أنكره من المشركين وتحقيق الوعد والوعيد للمؤمنين، والحصر هنا حقيقي إذ هم لم ينكروا كون الحشر الى الله وإنّما أنكروا وقوع الحشر، فسلك في إثباته طريق الكناية بقصره على الله تعالى المستلزم وقوعه وأنّه لا يكون إلاّ الى الله، تعريضا بأنّ آلهتهم لا تغني عنهم شيئا.

وجملة « وهو الذي خلق السماوات » عطف على « وهو الذي اليه تحشرون »، والقصر حقيقي إذ ليس ثم ردّ اعتقاد لأنّ المشركين يعترفون بأنّ الله هو الخالق للأشياء التي في السماء والارض كما قدّمناه في أول السورة. فالمقصود الاستدلال بالقصر على أنّه هو المستحقّ للعبادة لأنّ الخلائق عبيده كقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون » .

والباء من قوله « بالحقّ » للملابسة، والمجرور متعلّق بـ« خلَق » أو في موضع الحال من الضمير .

والحقّ في الأصل مصدر (حقّ) إذا ثبت، ثم صار اسما للأمر الثابت الذي لا يُنكر من إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل مثل فلان عَدْل. والحقّ ضدّ الباطل. فالباطل اسم لضدّ ما يسمَّى به الحقّ فيطلق الحقّ إطلاقا شائعا على الفعل أو القول الذي هو عَدل وإعطاء المستحقّ ما يستحقّه، وهو حينئذ مرادف العدل ويقابله الباطل فيرادفُ الجَور والظلم، ويطلق الحق على الفعل أو القول السديد الصالح البالغ حدّ الإتقان والصواب، ويرادف الحكمة والحقيقة، ويقابله الباطل فيرادف العبث

واللعبَ. والحقّ في هذه الآية بالمعنى الثاني، كما في قوله تعالى « ما خلقناهما إلاّ بالحقّ — بعد قوله — وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين » وكقوله «ويتفكّرون في خلق السماوات والارض ربّنا ما خلقت هذا باطلا». فالله تعالى أخرج السماوات والارض وما فيهنّ من العدم الى الوجود لِحكم عظيمة وأودع في جميع المخلوقات قُوى وخصائص تصدر بسببها الآثار المخلوقة هي لها ورتّبها على نُظم عجيبة تحفظ أنواعها وتُبرز ما خُلقت لأجله، وأعظمها خلق الإنسان وخلْق العقل فيه والعلم، وفي هذا تمهيد لإثبات الجزاء إذ لو أهملت أعمال المكلّفين لكان ذلك نقصانا من الحقّ الذي خُلقت السماوات والارض ملابِسة له، فعُقّب بقوله « ويوم يقول كن فيكون قوله الحقّ ».

وجملة « ويوم يقول كن فيكون قوله الحقّ » معطوفة على التي قبلها لمناسبة ملابسة الحقّ لأفعاله تعالى فبُينت ملابسة الحقّ لأمره تعالى الدّال عليه «يقول».والمراد بـ« يومَ يقول كن » يوم البعث، لقوله بعده « يوم يُنفخ في الصور ».

وقد أشكل نظم قوله « ويوم يقول كن فيكون قوله الحقّ»،وذهب فيه المفسّرون طرائق. والوجه أنّ قوله «يوم يقول كن فيكون » ظرف وقع خبره مقدّما للاهتمام به، والمبتدأ هو « قوله » ويكون « الحق » صفة للمبتدأ. وأصل التركيب : وقوله الحقّ يومَ يقول : كن فيكون. ونكتة الاهتمام بتقديم الظرف الردّ على المشركين المنكرين وقوع هذا التكوين بعد العدم.

ووصف القول بأنّه الحقّ للردّ على المشركين أيضا. وهذا القول هو عين المقول لِفعل « يقول كن » ، وحُذف المقُول له « كن » لظهوره من المقام، أي يقول لغير الموجود الكائن : كُن. وقوله « فيكون » اعتراض، أي يقول لمّا أراد تكوينه (كن) فيوجد المقولُ له « كُن » عقِب أمر التكوين.

والمعنى أنّه أنشأ خلق السماوات والارض بالحقّ، وأنّه يعيد الخلق الذي بدأه بقول حقّ، فلا يخلو شيء من تكوينه الأول ولا من تكوينه الثاني عن الحقّ. ويتضمّن

أنّه قول مستقبل، وهو الخلق الثاني المقابل للخلق الأول، ولذلك أتي بكلمة « يوم » للإشارة الى أنّه تكوين خاصّ مقدّر له يوم معيّن.

وفي قوله « قولُه الحقّ » صيغة قصر للمبالغة، أي هو الحقّ الكامل لأنّ أقوال غيره وإن كان فيها كثير من الحقّ فهي معرّضة للخطأ وما كان فيها غيرَ معرض للخطأ فهو من وحي الله أو من نعمته بالعقل والإصابة، فذلك اعتداد بأنّه راجع الى فضل الله. ونظير هذا قول النبيء ـصلى الله عليه وسلمـ في دعائه « قولك الحقّ ووعدك الحقّ »،

والمراد بالقول كلّ ما يدلّ على مراد الله تعالى وقضائه في يوم الحشر، وهو يوم يقول كن، من أمرِ تكوين، أو أمر ثواب، أو عقاب، أو خبر بما اكتسبه الناس من صالح الأعمال وأضدادها، فكلّ ذلك من قول الله في ذلك اليوم وهو حقّ. وخصّ من بين الأقوال أمرُ التكوين لما اقتضاه التقديم من تخصيصه بالذكر كما علمت.

وللمفسّرين في إعراب هذه الآية وإقامة المعنى من ذلك مسالك أخرى غير جارية على السبل الواضحة.

وقوله « وله الملك يوم ينفخ في الصور » جملة مستقلّة وانتظامها كانتظام جملة « ويوم يقول كن فيكون قوله الحقّ » إلاّ أنّ في تقديم المسند إليهعلى المسند قصر المسند اليه على المسند، أي المُلك مقصور على الكَون له لا لغيْره لردّ ما عسى أن يطمع فيه المشركون من مشاركة أصنامهم يومئذ في التصرّف والقضاء. والمقصود من هذا الظرف تهويل ذلك اليوم.

والنفخ في الصور مثَل ضُرب للأمر التكويني بحياة الأموات الذي يعُمّ سائر الأموات، فيحيون به ويحضرون للحشر كما يحضر الجيش بنفخ الأبواق ودَقّ الطبول. والصّور: البُوق. وورد في الحديث: أن المَلَك الموكّل بنفخ الصور هو إسرافيل، ولا يَعلم كنه هذا النفخ إلاّ الله تعالى. ويومُ النَّفخ في الصّور هو يومَ يقُول: كن فيكون، ولكنّه عبّرعنه هنابـ« يوم ينفخ في الصور» لإفادة هذا الحال العجيب، ولأنّ اليوم لمّا جعل

ظرفا للقول َعُرّفَ بالإضافة الى جملة «يقول كن فيـكون ». ولمَّا جعل اليوم ظرفا للمُلك ناسب أن يعرّف اليوم بما هو من شعار المُلك والجند.

وقد انتصب « يوم ينفخ » على الظرفية، والعامل فيه للاستقرار الذي في قوله «وله الملك». ويجوز أن يجعل بدلا من «يومَ يقول كُن فيكون». ويجعل «وله الملك» عطفا على « قوله الحقّ » على أنّ الجميع جملة واحدة.

وعن ابن عبّاس : الصور هنا جمع صُورة، أي ينفخ في صُوَر الموجودات.

ولما انتهى المقصود من الإخبار عن شؤون من شأن الله تعالى أتبع بصفات تشير الى المحاسبة على كلّ جليل ودقيق ظاهر وباطن بقوله « عالم الغيب والشهادة ». وجاء أسلوب الكلام على طريقة حذف المخبَر عنه في مقام تَقَدُّم صفاته. فحذْف المسند اليه في مثله تبع لطريقة الاستعمال في تعقيب الأخبار بخبر أعظم منها يجعل فيه المخبر عنه مسندا اليه ويلتزم حذفه. وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى « مقامُ إبراهيم » في سورة آل عمران، فلذلك قال هنا « عالم الغيب » فحذف المسند إليه ثم لم يحذف المسند إليه في قوله « وهو الحـكيم الخبير ».

والغيب : ما هو غائب. وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب » في سورة البقرة، وعند قوله « وعنده مفاتح الغيب » في هذه السورة.

والشهادة : ضدّ الغيب، وهي الأمور التي يشاهدها الناس ويتوصّلون الى علمها يقال : شَهِد، بمعنى حضر ، وضدّه غاب، ولا تخرج الموجودات عن الاتّصاف بهذين الوصفين، فكأنّه قيل : العالم بأحوال جميع الموجودات .والتعريف في « الغيب والشهادة » للاستغراق، أي عالم كلّ غيب وكلّ شهادة.

وقوله « وهو الحكيم الخبير » عطف على قوله « عالم الغيب ».

وصفة « الحكيم » تجمع إتقان الصنع فتدلّ على عظم القدرة مع تعلّق العلم بالمصنوعات. وصفة «الخبير» تجمع العلم بالمعلومات ظاهرها وخفيّها. فكانت الصفتان

كالفذلكة لقوله « وهو الذي خلق السماوات والارض بالحقّ » ولقوله « عالم الغيب والشهادة ».

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيَ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ 74

عطف على الجمل السابقة التي أولاها « وكذّب به قومك وهو الحقّ » المشتملة على الحجج والمجادلة في شأن إثبات التوحيد وإبطال الشرك، فعُقّبت تلك الحجج بشاهد من أحوال الأنبياء بذكر مجادلة أول رسول أعلَن التوحيد وناظر في إبطال الشرك بالحجّة الدامغة والمناظرة الساطعة، ولأنّها أعدل حجّة في تاريخ الدين إذ كانت مجادلة رسول لأبيه ولقومه، وكانت أكبر حجّة على المشركين من العرب بأنّ أباهم لم يكن مشركا ولا مُقِرّا للشرك في قومه، وأعظم حجّة للرسول – صلى الله عليه وسلّم – إذ جاءهم بالإقلاع عن الشرك.

والكلام في افتتاح القصّة بـ(إذْ) بتقدير اذْكُر تقدّم عند قوله تعالى « وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة » في سورة البقرة.

و«آزر» ظاهر الآية أنّه أبو إبراهيم. ولا شكّ أنّه عُرف عند العرب أنّ أبا إبراهيم اسمُه آزر فإنّ العرب كانوا معتنين بذكر إبراهيم – عليه السلام – ونسبِه وأبنائه. وليس من عادة القرآن التعرّض لذكر أسماء غير الأنبياء فما ذكر اسمه في هذه الآية إلاّ لقصد سنذكره. ولم يُذكر هذا الاسم في غير هذه الآية. والذي في كتب الإسرائيليّين أنّ اسم أبي إبراهيم (تارح) – بمثناة فوقية فألف فراء مفتوحة فحاء مهملة– قال الزجاج: لا خلاف بين النسّابين في أنّ اسم أبي إبراهيم تارح. وتبعه محمد ابن الحسن الجويني الشافعي في تفسير النكت. وفي كلامهما نظر لأنّ الاختلاف المنفي إنّما هو في أنّ آزر اسم لأبي إبراهيم ولا يقتضي ذلك أنه ليس له اسم آخر بين قومه أو غيرهم أو في لغة أخرى غير لغة قومه. ومثل ذلك كثير. وقد قيل: إنّ (آزر) وصف.

قال الفخر : قيل معناه الهرم بلغة خوازرم، وهي الفارسية الأصلية. وقال ابن عطية عن الضحّاك: (آزر) الشيخ. وعن الضحَّاك : أنّ اسم أبي إبراهيم بلغة الفرس (آزر). وقال ابن إسحاق ومقاتل والكلبي والضحَّاك: اسم أبي إبراهيم تارح و آزر لقب له مثل يعقوب الملقب إسرائيل، وقال مجاهد: (آزر) اسم الصنم الذي كان يعبده أبو إبراهيم فلقّب به. وأظهر منه أن يقال : أنَّه الصنم الذي كان أبو إبراهيم سادن بيته.

وعن سليمان التيْمي والفرّاء: (آزر) كلمةُ سبّ في لغتهم بمعنى المعْوَجّ، أي عن طريق الخير. وهذا وهم لأنَّه يقتضي وقوع لفظ غير عربي ليس بعلم ولا بمعرّب في القرآن. فإنّ المعرّب شرطه أن يكون لفظا غير علم نقله العرب الى لغتهم. وفي تفسير الفخر: أنّ من الوجوه أن يكون (آزر) عمّ إبراهيم وأطلق عليه اسم الأب لأنّ العمّ قد يقال له: أب. ونسب هذا الى محمد بن كعب القرظي. وهذا بعيد لا ينبغي المصير اليه فقد تكرّر في القرآن ذكر هذه المجادلة مع أبيه، فيبعد أن يكون المراد أنَّه عمّه في تلك الآيات كلّها.

قال الفخر : وقالت الشيعة: لا يكون أحد من آباء رسول الله – صلى الله عليه وسلّم – وأجداده كافرا. وأنكروا أنّ (آزر) أب لإبراهيم وإنّما كان عمّه. وأمّا أصحابنا فلم يلتزموا ذلك. قلت: هو كما قال الفخر من عدم التزام هذا وقد بيّنتُ في رسالة لي في طهارة نسب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنّ الكفر لا ينافي خلوص النسب النبوي خلوصا جبليّا لأنّ الخلوص المبحوث عنه هو الخلوص ممّا يتعيّر به في العادة. والذي يظهر لي أنَّه: أنّ (تارح) لُقِّب في بلد غربة بلقب (آزر) باسم البلد الذي جاء منه، ففي معجم ياقوت – آزر – بفتح الزاي وبالراء – ناحية بين سوق الأهواز ورامهرمز. وفي الفصل الحادي عشر من سفر التكوين من التوراة أنّ بلد تارح أبي إبراهيم هو (أور الكلْدَانيين). وفي معجم ياقوت (أور) – بضم الهمزة وسكون الواو – من أصقاع رامهرمز من خوزستان ». ولعلّه هو أور الكلدانيين أو جزء منه أضيف الى سكّانه. وفي سفر التكوين أنّ (تارح) خرج هو وابنه إبراهيم من بلده أور الكلدانيين قاصديْن أرض كنعان وأنهما مرّا في طريقهما ببلد (حَاران) وأقاما هناك ومات تارح في

حَاران. فلعلّ أهل حاران دعَوه آزر لأنّه جاء من صقع آزر. وفي الفصل الثاني عشر من سفر التكوين ما يدلّ على أنّ إبراهيم — عليه السلام — نُبِّىء في حاران في حياة أبيـه.

ولم يرد في التوراة ذكر للمحاورة بين إبراهيم وأبيه ولا بينه وبين قومه.

ولذا فالأظهر أن يكون « آزر » في الآية منادى وأنّه مبني على الفتح. ويؤيد ذلك قراءة يعقوب « آزر » مضموما. ويؤيّده أيضا ما روي : أنّ ابن عباس قرأه أإزر — بهمزتين أولاهما مفتوحة والثانية مكسورة —، وروي : عنه أنّه قرأه — بفتح الهمزتين — وبهذا يكون ذكر اسمه حكاية لخطاب إبراهيم إيّـاه خطاب غلظة، فذلك مقتضي ذكر اسمه العلم.

وقرأ الجمهور « آزر » — بفتح الراء — وقرأه يعقوب — بضمّها —. واقتصر المفسّرون على جعله في قراءة — فتح الراء — بيانا من «أبيه»، وقد علمت أنّه لا مقتضي له.

والاستفهام في « أتتّخذ أصناما آلهة » استفهام إنكار وتوبيخ.

والظاهر أنّ المحكي في هذه الآية موقف من مواقف إبراهيم مع أبيه، وهو موقف غلظة، فيتعيّن أنّه كان عندما أظهر أبوه تصلّبا في الشّرك. وهو ما كان بعد أن قال له أبوه « لئن لم تنته لأرجمنّك » وهو غير الموقف الذي خاطبه فيه بقوله « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر » الآيات في سورة مريم.

و«تتّخذ» مضارع اتّخذ، وهو افتعال من الأخذ، فصيغة الافتعال فيه دالّة على التكلّف للمبالغة في تحصيل الفعل. قال أهل اللغة: قلبت الهمزة الأصلية تاء لقصد الإدغام تخفيفا وليّنوا الهمزة ثم اعتبروا التاء كالأصلية فربما قالوا : تخذ بمعنى اتّخذ، وقد قرىء بالوجهين قوله تعالى «لو شئت لا تّخذت عليه أجرا — و — لتَخَذْت عليه أجرا» فأصل فعل اتّخذ أن يتعدّى الى مفعول واحد وكان أصل المفعول الثاني حالا، وقد وعدنا عند قوله تعالى « قالوا أتتّخذنا هزؤا » في سورة البقرة بأن نبيّن استعمال (اتّخذ) وتعديته في هذه السورة. ومعنى تتّخذ هنا تصطفي وتختار ؛ فالمراد أتعبد أصناما.

وفي فعل « تتّخذ » إشعار بأنّ ذلك شيء مصطنع مفتعل وأنّ الأصنام ليست أهلا للإلهية. وفي ذلك تعريض بسخافة عقله أن يجعل إلهه شيئا هو صنعه.

والاصنام جمع صنم، والصنم الصورة التي تمثّل شكل إنسان أو حيوان، والظاهر أنّ اعتبار كونه معبودا داخل في مفهوم اسم صنم كما تظافرت عليه كلمات أهل اللغة فلا يطلق على كلّ صورة، وفي شفاء الغليل: أنّ صنم مُعرّب عن (شَمَن)، وهو الوثن، أي مع قلب في بعض حروفه، ولم يذكر اللغة المعرّب منها، وعلى اعتبار كون العبادة داخلة في مفهوم الاسم يكون قوله « أصناما » مفعول « تتّخذ » على أنّ تتّخذ متعدّ الى مفعول واحد على أصل استعماله ومحلّ الإنكار هو المفعول، أي « أصناما »، ويكون قوله « آلهة » حالا من « أصناما » مؤكّدة لمعنى صاحب الحال، أو بدلا من « أصناما ». وهذا الذي يناسب تنكير « أصناما » لانّه لو كان مفعولا أوّل لـ« تتّخذ » لكان معرّفا لأنّ أصله المبتدأ. وعلى احتمال أنّ الصنم اسم للصورة سواء عبدت أم لم تعبد يكون قوله « آلهة » مفعولا ثانيا لـ« تتّخذ » على أنّ « تتّخذ » مضمّن معنى تجعل وتصيّر، أي أتجعل صورا آلهة لك كقوله « أتعبدون ما تنحتون ».

وقد تضمّن ما حكي من كلام إبراهيم لأبيه أنّه أنكر عليه شيئين : أحدهما جعله الصور آلهة مع أنّها ظاهرة الانحطاط عن صفة الإلهية، وثانيهما تعدّد الآلهة ولذلك جُعل مفعولا « تتّخذ » جَمْعَيْن، ولم يُقل : أتتّخذ الصنم إلها.

وجملة « إنّي أراك وقومك في ضلال » مبيِّنَة للإنكار في جملة « أتتَّخذ أصناما آلهة ». وأكّد الإخبار بحرف التأكيد لما يتضمّنه ذلك الإخبار من كون ضلالهم بيّنا، وذلك ممّا ينكره المخاطب؛ ولأنّ المخاطب لـمّا لم يكن قد سمع الإنكارَ عليه في اعتقاده قبْل ذلك يحسب نفسه على هدى ولا يحسب أنّ أحدا ينكر عليه ما هو فيه، ويظن أنّ إنكار ابنه عليه لا يبلغ به الى حدّ أن يراه وقومه في ضلال مبين. فقد يتأوّله بأنّه رام منه ما هو أولَى.

والرؤية يجوز أن تكون بصرية قصد منها في كلام إبراهيم أنّ ضلال أبيه وقومه صار كالشيء المشاهَد لوضوحه في أحوال تقرّباتهم للأصنام من الحجارة فهي حالة مشاهد ما فيها من الضلال. وعليه فقوله « في ضلال مبين » في موضع الحال. ويجوز كون الرؤية علمية ، وقوله « في ضلال مبين » في موضع المفعول الثاني.

وفائدة عطف « وقومك » على ضمير المخاطب مع العلم بأنّ رؤيته أباه في ضلال يقتضي أن يرى مماثليه في ضلال أيضا لأنّ المقام مقام صراحة لا يكتفى فيه بدلالة الالتزام ولينبئه من أول وهلة على أنّ موافقة جمع عظيم إياه على ضلاله لا تعضّد دينه ولا تشكّك من ينكر عليه ما هو فيه.

و« مبين » اسم فاعل من أبان بمعنى بان، أي ظاهر.

ووصف الضلال بـ« مبين » نداء على قوة فساد عقولهم حيث لم يتفطّنوا لضلالهم مع أنّه كالمشاهد المرئي.

ومباشرتُه إيّاه بهذا القول الغليظ كانت في بعض مجادلاته لأبيه بعد أن تقدّم له بالدعوة بالرفق، كما حكى الله عنه في موضع آخر «يا أبَتِ لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يُبصر ولا يغني عنك شيئا يا أبت إنّي قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتّبعني أَهْدِك صراطا سويّا ـ الى قوله ـ سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنّه كان بي حفيّا ». فلما رأى تصميمه على الكفر سلك معه الغلظة استقصاء لأساليب الموعظة لعلّ بعضها أن يكون أنجع في نفس أبيه من بعض فإنّ للنفوس مسالك ولمجال أنظارها ميادين متفاوتة، ولذلك قال الله تعالى لرسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ « ادْعُ الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن »، وقال له في موضع آخر « واغلُظْ عليهم ». فحكى الله تعالى عن إبراهيم في هذه الآية بعض مواقفه مع أبيه وليس في ذلك ما ينافي البرُور به لأنّ المجاهرة بالحقّ دون سبّ ولا اعتداء لا تنافي البرور. ولم يزل العلماء يخطّئون أساتذتهم وأئمّتهم وآباءهم في المسائل العلمية بدون تنقيص. وقد قال أرسطاليس في اعتراض على أفلاطون : أفلاطون صديق والحقّ صديق لكن الحقّ أصدق.

على أنّ مراتب برّ الوالدين متفاوتة في الشرائع. وقد قال أبناء يعقوب « تالله إنّك لفي ضلالك القديم ».

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ 75

عطف على جملة « قال إبراهيم لأبيه آزرَ أتتّخذ أصناما آلهة ». فالمعنى وإذ نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض إراءة لا إراءة أوضح منها في جنسها والإشارة بقوله « وكذلك » الى الإراء المأخوذ من قوله « نُري إبراهيم » أي مثل ذلك الإراء العجيب نُري إبراهيم ملكوت السماوات والارض. وهذا على طريقة قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا ». وقد تقدّم بيانه في سورة البقرة، فاسم الإشارة في مثل هذا الاستعمال يلازم الإفراد والتذكير لأنّه جرى مجرى المثل.

وقوله « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والارض » إشارة إلى حجّة مستنبطة من دلالة أحوال الموجودات على وجود صانعها.

والرؤية هنا مستعملة للانكشاف والمعرفة، فالإراءة بمعنى الكشف والتعريف، فتشمل المبصرات والمعقولات المستدلّ بجميعها على الحق وهي إراءة إلهام وتوفيق، كما في قوله تعالى « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض»، فإبراهيم — عليه السلام — ابتُدىء في أوّل أمره بالإلهام الى الحقّ كما ابتدىء رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — بالرؤيا الصادقة. ويجوز أن يكون المراد بالإراءة العلم بطريق الوحي. وقد حصلت هذه الإراءة في الماضي فحكاها القرآن بصيغة المضارع لاستحضار تلك الإراءة العجيبة كما في قوله تعالى « الله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا ».

والملكوت اتّفق أئمّة اللغة على أنّه مصدر كالرّغَبُوت والرّحَمُوت والرّهَبُوت والجَبَرُوت. وقالوا : إنّ الواو والتاء فيه للمبالغة. وظاهره أنّ معناه المِلك — بكسر الميم — لأنّ مصدر مَلك المِلك — بكسر الميم — ولمّا كان فيه زيادة تفيد المبالغة كان معناه المِلك القوي الشديد. ولذلك فسّره الزمخشري بالربوبية والإلهية.

وفي اللسان : مُلْك الله وملكوته سلطانُه ولفلان ملكوت العراق، أي سلطانه ومُلكه. وهذا يقتضي أنّه مرادف للمُلك — بضمّ الميم — وفي طبعة اللسان في بولاق رُقمت على ميم مُلكه ضمّة.

وفي الإتقان عن عكرمة وابن عبّاس : أنّ الملكوت كلمة نَبَطيّة. فيظهر أنّ صيغة (فعلوت) في جميع الموارد التي وردت فيها أنّها من الصيغ الدخيلة في اللغة العربية، وأنّها في النبطيّة دالّة على المبالغة، فنقلها العرب الى لغتهم لِما فيها من خصوصية القوّة. ويستخلص من هذا أنّ الملكوت يطلق مصدرا للمبالغة في المِلك، وأنّ المُلك (بالضمّ) لما كان مِلكا (بالكسر) عظيما يطلق عليه أيضا المَلَكُوت.

فأمّا في هذه الآية فهو مجاز على كلا الإطلاقين لأنّه من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، وهو المملوك، كالخَلق على المخلوق، إمّا من المِلك — بكسر الميم — أو من المُلك — بضمّها — .

وإضافة ملكوت السماوات والارض على معنى (في). والمعنى ما يشمله المُلك أو المِلك، والمُراد مُلك الله. والمعنى نكشف لإبراهيم دلائل مخلوقاتنا أو عظمة سلطاننا كشفا يطلعه على حقائقها ومعرفة أن لا خالق ولا متصرّف فيما كشفنا له سوانا.

وعُطِف قوله « وليكون من الموقنين » على قوله « وكذلك » لأنّ « وكذلك » أفاد كون المشبَّه به تعليما فائقا. ففهم منه أنّ المشبَّه به علّة لأمر مهمّ هو من جنس المشبَّه به. فالتقدير : وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والارض إراء تبصير وفهم ليَعْلم علما على وفق لذلك التفهيم، وهو العلم الكامل وليكون من الموقنين. وقد تقدّم بيان هذا عند تفسير قوله تعالى « وكذلك نصرّف الآيات ولتستبين سبيل المجرمين » في هذه السورة.

والموقن هو العالم علما لا يقبل الشكّ، وهو الإيقان. والمراد الإيقان في معرفة الله تعالى وصفاته. وقوله « وليكون من الموقنين » أبلغ من أن يقال : وليكون موقنا كما تقدّم عند قوله تعالى « قد ضللت إذن وما أنا من المهتدين » في هذه السورة.

﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ 76 فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّالِّينَ 77 فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ 78 إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ 79 ﴾

« فلمّا جنّ » تفريع على قوله « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والارض » بقرينة قوله « رأى كوكبا » فإنّ الكوكب من ملكوت السماوات، وقوله في المعطوف عليه « نُري إبراهيم ملكوت السماوات والارض ». فهذه الرؤية الخاصّة التي اهتدى بها الى طريق عجيب في إبكات لقومه مُلجئ إيّاهم للاعتراف بفساد معتقدهم، هي فرع من تلك الإراءة التي عمّت ملكوت السماوات والارض، لأنّ العطف بالفاء يستدعي مزيد الاتّصال بين المعطوف والمعطوف عليه لما في معنى الفاء من التفريع والتسبّب، ولذلك نعُدّ جعل الزمخشري « فلما جنّ » عطفا على قال « إبراهيم لأبيه »، وجعْله ما بينهما اعتراضا، غيرَ رشيق.

وقوله « جَنّ عليه الليل » أي أظلم الليل إظلاما على إبراهيم، أي كان إبراهيم محوطا بظلمة الليل، وهو يقتضي أنّه كان تحت السّماء ولم يكن في بيت.

ويؤخذ من قوله بعده « قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون » أنّه كان سائرا مع فريق من قومه يُشاهدون الكواكب، وقد كان قوم إبراهيم صابئين يعبدون الكواكب ويصوّرون لها أصناما. وتلك ديانة الكلدانيين قوم إبراهيم.

يقال : جَنَّه الليل، أي أخفاه، وجَنان الليل ــ بفتح الجيم ــ، وجنُّه : ستره الأشياء المرئية بظلامه الشديد. يقال : جنَّه الليل، وهو الاصل. ويقال : جَنّ عليه الليل، وهذا يقصد به المبالغة في الستر بالظلمة حتّى صارت كأنّها غطاء، ومع ذلك لم يسمع في كلامهم جنّ اللّيل قاصرا بمعنى أظلم.

وظاهر قوله « رأى كوكبا » أنّه حصلت له رؤية الكواكب عرَضا من غير قصد للتأمّل وإلاّ فإنّ الأفق في الليل مملوء كواكبَ، وأنّ الكواكب كان حين رآه واضحا في السماء مشرقا بنوره، وذلك أنور ما يكون في وسط السماء. فالظاهر أنّه رأى كوكبا من بينها شديد الضوء. فعن زيد بن علي أنّ الكوكب هو الزهرة. وعن السدّي أنّه المشتري. ويجوز أن يكون نَظَر الكواكب فرأى كوكبا فيكون في الكلام إيجاز حذف مثل « أنِ اضربْ بعصاك البحر فانفلق »، أي فضرب فانفلق. وجملة « رأى كوكبا » جواب « لمّا ». والكوكب : النجم.

وجملة «قال هذا ربّي» مستأنفة استئنافا بيانيا جوابا لسؤال ينشأ عن مضمون جملة « رأى كوكبا » وهو أن يسأل سائل : فماذا كان عندما رآه، فيكون قوله « قال هذا ربّي » جوابا لذلك.

واسم الإشارة هنا لقصد تمييز الكوكب من بين الكواكب ولكنْ إجراؤه على نظيريه في قوله حين رأى القمر وحين رأى الشمس « هذا ربّي ــ هذا ربّي » يعيّن أنْ يكون القصد الاصلي منه هو الكناية بالإشارة عن كون المشار إليه أمرا مطلوبا مبحوثا عنه فإذا عُثر عليه أشير إليه، وذلك كالإشارة في قوله تعالى « لقد لبثتم في كتاب الله الى يوم البعث فهذا يوم البعث »، وقوله « قالت فذلكنّ الذي لمتنّني فيه » ولم يقل فهو الذي لمتنني. ولعلّ منه قوله « هذه بضاعتُنا رُدّت الينا » إذ لم يقتصروا على « بضاعتُنا ردّت إلينا ». وفي صحيح البخاري قال الأحنف بن قيس « ذَهَبْتُ لانْصُر هذا الرجل » (يعني عليّ بن أبي طالب) ولم يتقدّم له ذكر، لأنّ عليّا وشأنه هو الجاري في خواطر الناس أيام صفّين، وسيأتي قوله تعالى « فإن يكفر بها هؤلاء » يعني كفّار قريش، وفي حديث سؤال القبر « فيقال له ما علمك

بهذا الرجل » (يعني الرسول ــ صلى الله عليه وسلّم ــ)، وهذا من الأغراض الداعية للتعريف باسم الإشارة التي أهلمها علماء البلاغة فيصحّ هنا أن يجعل مستعملا في معنييه الصريح والـكناية.

وتعريف الجزأين مفيد للقصر لأنَّه لم يقل : هذا ربّ. فدلّ على أنّ إبراهيم عليه السلام أراد استدراج قومه فابتدأ بإظهار أنّه لا يَرى تعدّد الآلهة ليصل بهم الى التوحيد واستبقى واحدا من معبوداتهم ففرض استحقاقه الإلهيــة كيلا ينفروا من الإصغاء الى استـدلالـه.

وظاهر قولـه « قال » إنَّه خاطب بذلك غيره، لأنّ القول حقيقته الـكلام، وإنّما يساق الـكلام الى مخاطب.

ولذلك كانت حقيقة القـول هي ظاهر الآية من لفظها ومن ترتيب نظمها إذْ رُتِّب قوله « فلما جنّ » على قولـه « وكذلك نري إبْراهيم ملكوت السماوات والارض » وقوله « وليكون من الموقنين » ورتّب ذلك كلّه على قوله « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتَّخذ أصناما آلهة » الآية، ولقوله تعالى « قال هذا ربِّي » وإنّما يقوله لمخاطب، ولقوله عقب ذلك « يا قوم إنِّي بريء ممَّا تشركون »، ولأنَّه اقتصر على إبطال كون الـكواكب آلهةواستدلّ به على براءته ممَّا يشركون مع أنّه لا يلزم من بطلان إلهية الـكواكب بطلان إلهية أجرام أخرى لولا أنّ ذلك هو مدّعى قومه ؛ فدلّ ذلك كلّه على أنّ إبراهيم ــ عليه السلام ــ قال ذلك على سبيل المجادلة لقومه وإرخاء العنان لهم ليصلوا الى تلقّي الحجّة ولا ينفِروا من أول وهلة فيكون قد جمع جمعا من قومه وأراد الاستدلال عليهم.

وقوله «هذا ربِّي» أي خالقي ومدبِّري فهو مستحقّ عبادتي. قاله على سبيل الفرض جريا على معتقد قومه ليصل بهم الى نقض اعتقادهم فأظهر أنّه موافق لهم ليهشّوا الى ذلك ثم يكُرّ عليهم بالإبطال إظهارا للإنصاف وطلب الحقّ. ولا يريبك في هذا أنّ صدور ما ظـاهره كُفر على لسانه ــ عليه السلام ــ لأنّه لمّا رأى أنّه ذلك طريق الى إرشاد قومه وإنقاذهم من الـكفر، واجتهد فرآه أرجى للقبول عندهم ساغ له التصريح به لقصد الوصول الى الحقّ وهو لا يعتقده، ولا يزيد قولُه هذا قومَه كفرا، كالذي يُـكره على أن

يقول كلمة الكفر وقلبُه مطمئنّ بالإيمان فإنّه إذا جاز ذلك لحفظ نفس واحدة وإنقاذها من الهلاك كان جوازه لإنقاذ فريق من النّاس من الهلاك في الدنيا والآخرة أولى. وقد يكون فعل ذلك بإذن من الله تعالى بالوحي.

وعلى هذا فالآية تقتضي أنّ قومه يعبدون الكواكب وأنّهم على دين الصابئة وقد كان ذلك الدين شائعا في بلدان الكلدان التي نشأ فيها إبراهيم – عليه السلام – وأنّ الأصنام التي كانوا يعبدونها أرادوا بها أنّها صور للكواكب وتماثيلُ لها على حسب تخيّلاتهم وأساطيرهم مثلما كان عليه اليونان القدماء، ويحتمل أنّهم عبدوا الكواكب وعبدوا صورا أخرى على أنّها دون الكواكب كما كان اليونان يقسمون المعبودات الى آلهة وأنصاف آلهة. على أنّ الصابئة يعتقدون أنّ للكواكب روحانيات تخدمها.

وأفل النجم أفولا غاب، والأفول خاصّ بغياب النيِّرات السماوية، يقال : أفلَ النجم وأفَلَتْ الشمس، وهو المغيب الذي يكون بغروب الكوكب وراء الأفق بسبب الدورة اليومية للكرة الأرضية، فلا يقال : أفَلَتْ الشمس أو أفَل النجم إذا احتجب بسحاب.

وقوله « لا أحبّ » الحبّ فيه بمعنى الرضى والإرادة، أي لا أرضى بالآفِل إلها، أولا أريد الآفل إلَها. وقد علم أنّ متعلّق المحبّة هو إرادته إلَها له بقوله «هذا ربّي». وإطلاق المحبّة على الإرادة شائع في الكلام، كقوله تعالى «فيه رجال يحبّون أن يتطهّروا ». وقدّره في الكشّاف بحذف مضاف ، أي لا أحبّ عبادة الآفلين.

وجاء بـ« الآفلين » بصيغة جمع المذكور العقلاء المختصّ بالعقلاء بناء على اعتقاد قومه أنّ الكواكب عاقلة متصرّفة في الأكوان، ولا يكون الموجود معبودا إلاّ وهو عالم.

ووجه الاستدلال بالأفول على عدم استحقاق الإلهية أنّ الأفول مغيب وابتعاد عن الناس، وشأن الإله أن يكون دائم المراقبة لتدبير عباده فلمّا أفل النجم كان في حالة أفوله محجوبا عن الاطّلاع على النّاس، وقد بنَى هذا الاستدلال على ما هو شائع عند القوم من كون أفول النجم مغيبا عن هذا العالم، يعني أنّ ما يغيب لا يستحقّ أنْ يُتّخذ إلها

لأنّه لا يغني عن عباده فيما يحتاجونه حين مغيبه. وليس الاستدلال منظورا فيه الى التغيّر لأنّ قومه لم يكونوا يعلمون الملازمة بين التغيّر وانتفاء صفة الإلهية، ولأنّ الأفول ليس بتغيّر في ذات الكوكب بل هو عَرَض للأبصار المشاهِدة له،أمّا الكوكب فهو باق في فلكه ونظامه يغيب ويعود الى الظهور وقوم إبراهيم يعلمون ذلك فلا يكون ذلك مقنعا لهم.

ولأجل هذا احتجّ بحالة الأفول دون حالة البزوغ فإنّ البزوغ وإن كان طرأ بعد أفول لكنْ الأفول السابقُ غيرُ مشاهد لهم فكان الأفول أخصر في الاحتجاج من أن يقول : إنّ هذا البازغ كان من قَبلُ آفِلا.

وقوله « فلمّا رأى القمر بازغا » الخ عطف على جملة محذوفة دلّ عليها الكلام. والتقدير : فطلع القمر فلمّا رآه بازغا، فحذفت الجملة للإيجاز وهو يقتضي أنّ القمر طلع بعد أفول الكوكب، ولعلّه اختار لمحاجّة قومه الوقت الذي يغرب فيه الكوكب ويطلع القمر بقرب ذلك، وأنّه كان آخر اللّيل ليعقبهما طلوع الشمس. وأظْهِر اسمُ «القمر» لأنّه حذف معاد الضمير.

والبازغ : الشارق في ابتداء شروقه، والبُزُوغ ابتداء الشروق.

وقوله « هذا ربّي » أفاد بتعريف الجزأين أنّه أكثر ضوءا من الكوكب فإذا كان استحقاق الإلهية بسبب النّور فالذي هو أشدّ نورا أولى بها من الأضعف. واسم الإشارة مستعمل في معناه الكنائي خاصّة وهو كون المشار اليه مطلوبا مبحوثا عنه كماتقدّم آنفا.

وقوله « فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين » قصد به تنبيه قومه للنظر في معرفة الربّ الحقّ وأنّه واحد، وأنّ الكوكب والقمر كليهما لا يستحقّان ذلك مع أنّه عرّض في كلامه بأنّ له ربّا يهديه وهم لا ينكرون عليه ذلك لأنّهم قائلون بعدّة أرباب. وفي هذا تهيئة لنفوس قومه لما عزم عليه من التصريح بأنّ له ربّا غير الكواكب. ثم عرّض بقومه أنّهم ضالّون وهيّأهم قبل المصارحة للعلم بأنّهم ضالّون، لأنّ قوله « لأكوننّ من القوم الضالّين » يُدخِل على

نفوسهم الشكّ في معتقدهم أن يكون ضلالا، ولأجل هذا التعريض لم يقل: لأكوننّ ضالاّ، وقال «لأكوننّ من القوم الضالّين» ليشير الى أنّ في النّاس قوما ضالّين، يعني قومه.

وإنّما تريّث الى أفول القمر فاستدلّ به على انتفاء إلهيته ولم ينفها عنه بمجرّد رؤيته بازغا مع أنّ أفوله محقّق بحسب المعتاد لأنّه أراد أن يقيم الاستدلال على أساس المشاهدة على ما هو المعروف في العقول لأنّ المشاهدة أقوى.

وقوله « فلمّا رأى الشمس بازغة » أي في الصباح بعد أن أفل القمر، وذلك في إحدى الليالي التي يغرب فيها القمر قبيل طلوع الشمس لأنّ الظاهر أنّ هذا الاستدلال كلّه وقع في مجلس واحد.

وقوله للشمس « هذا ربّي » باسم إشارة المذكّر مع أنّ الشمس تجري مجرى المؤنّث لأنّه اعتبرها ربّا، فروعي في الإشارة معنى الخبر، فكأنّه قال : هذا الجرْم الذي تدعونه الشمس تبيّن أنّه هو ربّي.

وجملة « هذا أكبر » جارية مجرى العلّة لجملة « هذا ربّي » المقتضية نقض ربوبية الكوكب والقمر وحصر الرّبوبيّة في الشمس ونفيها عن الكوكب والقمر، ولذلك حذف المُفضّل عليه لظهوره، أي هو أكبر منهما، يعني أن الأكبر الأكثر إضاءة أولى باستحقاق الإلهية.

وقوله « قال يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون » ، إقناع لهم بأنْ لا يحاولوا موافقته إيّاهم على ضلالهم لأنّه لما انتفى استحقاق الإلهية عن أعظم الكواكب التي عبدوها فقد انتفى عمّا دونها بالأحرى.

والبريء فعيل بمعنى فَاعِل من بَرِىءَ — بكسر الرّاء لاغير — يَبرَأ — بفتح الرّاء لا غير — بمعنى تفصّى وتنزّه ونفَى المخالطة بينه وبين المجرور بـ(مِن). ومنه « أنّ الله بريء من المشركين — فبرّأهُ الله ممّا قالُوا — وما أبرّىء نفسي ». فمعنى قوله « بريء » هنا أنّه لا صلة بينه وبين ما يشركون. والصلة في هذا المقام هي العبادة إن كان ما يشركون مرادا به الأصنام، أو هي التلبّس والاتّباع إن كان ما يشركون بمعنى الشرك.

والأظهر أنّ (ما) في قوله « ما تشركون » موصولة وأنّ العائد محذوف لأجل الفاصلة، أي ما تشركون به، كما سيأتي في قوله « ولا أخاف ما تشركون به » لأنّ الغالب في فعل البراءة أن يتعلّق بالذوات، ولئلاّ يتكرّر مع قوله بعده « وما أنا من المشركين ». ويجوز أن تكون (ما) مصدرية، أي من إشراككم، أي لا أتقلّده.

وتسميته عبادتهم الأصنام إشراكا لأنّ قومه كانوا يعترفون بالله ويشركون معه في الإلهية غيره كما كان إشراك العرب وهو ظاهر آي القرآن حيث ورد فيها الاحتجاج عليهم بخالق السماوات والارض، وهو المناسب لضرب المثل لمشركي العرب بشأن إبراهيم وقومه، ولقوله الآتي « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ».

وجملة « إنّي وجّهْت وَجْهِيَ » بمنزلة بدل الاشتمال من جملة « إنّي بريء ممّا تشركون، لأنّ البراءة من الإشراك تشتمل على توجيه الوجه الى الله، وهو إفراده بالعبادة. والوجه في قوله « وجهي » حقيقة. و« وجّهت » مشتقّ من الجهة والوجهة، أي صرفته الى جهة، أي جعلت كذا جهة له يقصدها. يقال : وجّهه فتوجّه الى كذا إذا ذهب اليه . ويقال للمكان المقصود وجهة ــ بكسر الواو ــ، وكأنّهم صاغوه على زنة الهيئة من الوَجه لأنّ القاصد الى مكان يقصده من نحو وجهه، وفعلوه على زنة الفعلة ــ بكسر الفاء ــ لأنّ قاصد المكان بوجهه تَحْصُل هيئة في وجهه وهي هيئة العزم وتحديقُ النظر. فمعنى «وجّهت وجهي» صرفتُه وأدرته. وهذا تمثيل: شبّهت حالة إعراضه عن الأصنام وقصده الى إفراد الله تعالى بالعبادة بمن استقبل بوجهه شيئا وقصده وانصرف عن غيره.

وأتي بالموصول في قوله « للذي فطر السماوات والارض » ليومئ الى علّة توجّهه الى عبادته، لأنّ الكواكب من موجودات السماء، والأصنامَ من موجودات الارض فهي مفطورة لله تعالى.

وفعل (وجّه) يتعدّى الى المكان المقصود بإلى، وقد يتعدّى باللام إذا أريد أنّه انصرف لأجل ذلك الشيء، فيحسن ذلك إذا كان الشيء المقصود مراعى إرضاؤه

وطاعته كما تقول : توجّهت للحبيب،ولذلك اختير تعدّيـه هنا باللام، لأنّ في هذا التـوجّه إرضاء وطـاعـة.

وفَطَر : خلَق، وأصل الفَطْر الشقّ. يقال فطر فطورا إذا شقّ قال تعالى «فارجع البصر هل تَرى من فُطُور » أي اختلال، شُبّه الخلْق بصناعة الجلد ونحوه، فإنّ الصانع يشقّ الشيء قبل أن يصنعه، وهذا كما يقال : الفَتق والفَلْق، فأطلق الفَطر على إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة تؤهّل للفعل.

و« حنيفا » حال من ضمير المتكلّم في « وجهتُ ».وتقدّم بيان ذلك عند قوله تعالى « قل بـل ملّة إبراهيم حنيفا » » في سورة البقرة.

وجملة « وما أنـا من المشركين » عطف على الحال، نفَى عن نفسه أن يكون متّصلا بالمشركين وفي عدادهم.

فلما تبرّأ من أصنامهم تبرّأ من القوم، وقد جمعهما أيضا في سورة الممتحنة إذ قال « إنّا بُرَآء منكم وممّا تعبدون من دون الله ».

وأفادت جملة « وما أنا من المشركين » تأكيدا لجملة «إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والارض حنيفا»،وإنّما عطفت لأنّها قصد منها التبرّيء من أن يكون من المشركين.

وهذا قد جرينا فيه على أنّ قول إبراهيم لمّا رأى النيّرات « هذا ربّي » هو مناظرة لقومه واستدراج لهم، وأنّه كان موقنا بنفي إلهيتها، وهو المناسب لصفة النبوءة أن يكون أوحي إليه ببطلان الإشراك وبالحجج التي احتجّ بها على قومه. ومن المفسّرين من قال : إنّ كلامه ذلك كان نظرا واستدلالا في نفسه لقوله « لئن لم يهدني ربّي »، فإنّه يُشعر بأنّه في ضلال لأنّه طلب هداية بصيغة الاستقبال أي لأجل أداة الشرط، وليس هذا بمتعيّن لأنّه قد يقوله لتنبيه قومه الى أنّ لهم ربًّا بيده الهداية، كما بيّنّاه في موضعه، فيكون كلامه مستعملا في التعريض. على أنّه قد يكون أيضا مرادا به الدوام على الهداية والزيادة فيها، على أنّه قد يكون أراد الهداية الى إقامة الحجّة حتّى لا يتغلّب عليه قومه.

فإذا بنينا على أنّ ذلك كان استدلالا في نفسه قبل الجزم بالتوحيد فإنّ ذلك كان بإلهام من الله تعالى، فيكون قوله « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » معناه نريه ما فيها من الدلائل على وجود الصانع ووحدانيته قبل أن نُوحي إليه، ويكون قوله « رأى كوكبا » بمعنى نظر في السماء فرأى هذا الكوكب ولم يكن نظر في ذلك من قبل، ويكون قوله « قال هذا ربّي » قولا في نفسه على نحو ما يتحدّث به المفكّر في نفسه، وهو حديث النفس، كقول النابغة في كلب صيد :

قالتْ له النفس إنّي لا أرى طمعا وإنّ مولاك لم يسلَمْ ولم يَصد

وقول العَجّاج في ثور وحشي :

ثم انثنى وقال في التفكير إنّ الحياة اليوم في الكُرور

وقوله « هذا ربّي — وقوله — لا أحبّ الآفلين — وقوله — لئن لم يهدني ربّي » كلّ ذلك مستعمل في حقائقه من الاعتقاد الحقيقي. وقوله « قال يا قوم » هو ابتداء خطابه لقومه بعد أن ظهر الحقّ له فأعلن بمخالفته قومه حينئذ.

﴿ وَحَاجَّهُۥ قَوْمُهُۥ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ 80

لمّا أعلن إبراهيم — عليه السلام — معتَقَده لقومه أخذوا في محاجّته، فجملة « وحاجّه » عطف على جملة « إنّي وجّهْتُ وجهِي للذي فطر السماوات والأرض ».

وعطفت الجملة بالواو دون الفاء لتكون مستقلّة بالإخبار بمضمونها مع أنّ تفرّع مضمونها على ما قبلها معلوم من سياق الكلام.

والمحاجَّــة مفاعلة متصرّفة من الحُجّة، وهي الدّليل المؤيّد للدعوى. ولا يعرف لهذه المفاعلة فعْل مجرّد بمعنى استدلّ بحجّة، وإنّما المعروف فِعْل حَجّ إذا غَلَب في الحُجّة، فإن كانت احتجاجا من الجانبين فهي حقيقة وهو الأصل، وإن كانت من جانب واحد باعتبار أنّ محاول الغَلَب في الحجّة لا بدّ أن يتلقّى من خصمه ما يرُدّ احتجاجه فتحصل المحاولة من الجانبين، فبذلك الاعتبار أطلق على الاحتجاج محاجّة، أو المفاعلة فيه للمبالغة. والأوْلى حملها هنا على الحقيقة بأن يكون المعنى حصول محاجّة بينهم وبين إبراهيم.

وذكر الشيخ ابن عرفه في درس تفسيره : أنّ صيغة المفاعلة تقتضي أنّ المجعول فيها فاعلا هو البادىء بالمحاجّة، وأنّ بعض العلماء استشكل قوله تعالى في سورة البقرة « ألم تر الى الذي حاجّ إبراهيمَ في ربّه » حيث قال « إذ قال إبراهيم ربّي الذي يحيي ويميت». فبدأ بكلام إبراهيم وهو مفعول الفعل وأجاب بأنّ إبراهيم بدأ بالمقاولة ونمروذ بدأ المحاجّة. ولم يذكر أئمّة اللّغة هذا القيد في استعمال صيغة المفاعلة. ويجوز أن يكون المراد هنا أنّهم سلكوا معه طريق الحجّة على صحّة دينهم أو على إبطال معتقده وهو يسمع،فجعل سماعه كلامهم بمنزلة جواب منه فأطلق على ذلك كلمة المحاجّة.وأبهم احتجاجهم هنا إذ لا يتعلّق به غرض لأنّ الغرض هو الاعتبار بثبات إبراهيم على الحقّ.وحذف متعلّق « حاجّه » لدلالة المقام، ودلالة ما بعده عليه من قوله « أتحاجّوني في الله » الآيات.

وقد ذكرت حججهم في مواضع من القرآن، منها قوله في سورة الانبياء « إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين – الى قوله – وأنا على ذلكم من الشاهدين »، وقوله في سورة الشعراء « قال هل يَسْمعونكم إذْ تدعون أو ينفعونكم أو يضُرّون » الآيات، وفي سورة الصافات « إذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون أئفكا آلهة دون الله تريدون – الى قوله – فجعلناهم الأسفلين » وكلّها محاجّة حقيقيّة، ويدخل في المحاجّة ما ليس

بحجَّة ولكنَّه ممّا يرونه حججا بأن خوّفوه غضب آلهتهم، كما يدلّ عليه قوله « ولا أخاف ما تشركون به » الآية. والتقدير: وحاجّه قومه فقالوا: كيت وكيت.

وجملة « قال أتحاجّوني في الله » جوابُ محاجَّتهم، ولذلك فصلت، على طريقة المحاورات كما قدّمناه في قوله تعالى « وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة » في سورة البقرة، فإن كانت المحاجَّة على حقيقة المفاعلة فقوله « أتحاجّوني » غلق لباب المجادلة وختْم لها، وإن كانت المحاجّة مستعملة في الاحتجاج فقوله « أتحاجّوني » جواب لمحاجّتهم، فيكون كقوله تعالى « فإن حاجّوك فقل أسلمتُ وجهي لله ».

والاستفهام إنكار عليهم وتأييس من رجوعه الى معتقدهم.

و(في) للظرفية المجازية متعلّقة بـ« تحاجّوني » ودخولها على اسم الجلالة على تقدير مضاف، لأنّ المحاجَّة لا تكون في الذّوات، فتعيّن تقدير ما يصلح له المقام وهو صفات الله الدّالّة على أنَّه واحد، أي في توحيد الله وهذا كقوله تعالى « يُجَادلُنا في قوم لُوط » أي في استئصالهم.

وجملة « وقد هدانِ » حال مؤكّدة للإنكار، أي لا جدوى لمحاجّتكم إيّاي بعد أن هداني الله الى الحقّ، وشأن الحال المؤكّدة للإنكار أن يكون اتّصاف صاحبها بها معروفا عند المخاطب. فالظاهر أنّ إبراهيم نزّلهم في خطابه منزلةَ من يعلم أنّ الله هَداه كناية على ظهور دلائل الهداية.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر « أتحاجّوني » — بنون واحدة خفيفة — وأصله أتحاجّونني — بنونين — فحذفت إحداهما للتخفيف، والمحذوفة هي الثانيّة التي هي نون الوقاية على مختار أبي علي الفارسي. قال: لأنّ الأولى نون الإعراب وأمّا الثّانية فهي موطّئة لياء المتكلّم فيجوز حذفها تخفيفا، كما قالوا: ليْتِي في ليْتَنِي. وذهب سيبويه أنّ المحذوفة هي الأولى لأنّ الثانيَّة جلبت لتحمْل الكسرة المناسبة للياء ونون الرفع لا تكون مكسورة، وأيّاما كان فهذا الحذف مستعمل لقصد التخفيف.

وعن أبي عمرو بن العلاء : أنّ هذه القراءة لحن، فإن صحّ ذلك عنه فهو مخطىء في زعمه، أو أخْطأ من عزاه إليه. وقرأه البقية – بتشديد النّون – لإدغام نون الرفع في نون الوقاية لقصد التخفيف أيضا، ولذلك تمدّ الواو لتكون المدّة فاصلة بين التقاء الساكنين، لأنّ المدّة خفّة وهذا الالتقاءُ هو الذي يدعونه التقاء الساكنين على حدّه.

وحذفت ياء المتكلّم في قوله « وقد هدانِ » للتخفيف وصلا ووقفا في قراءة نافع من رواية قالون، وفي الوقف فقط في قراءة بعض العشرة. وقد تقدّم في قوله تعالى « أجيب دعوة الداعي إذا دَعَانِ ».

وقوله « ولا أخاف ما تشركون به » معطوف على « أتحاجّوني » فتكون إخبارا، أو على جملة « وقد هَدَانِ » فتكون تأكيدا للإنكار. وتأكيدُ الإنكار بها أظهر منه لقوله « وقد هدانِ » لأنّ عدم خوفه من آلهتهم قد ظهرت دلائله عليه. فقومُه إمّا عالمون به أو منزّلون منزلة العالم، كما تقدّم في قوله « وقد هدَانِ »، وهو يؤذن بأنّهم حاجّوه في التّوحيد وخوّفوه بطش آلهتهم ومسّهم إيّاه بسوء، إذ لا مناسبة بين إنكار محاجّتهم إيّاه وبين نفي خوفه من آلهتهم، ولا بين هدى الله إيّاه وبين نفي خوفه آلهتهم، فتعيّن أنّهم خوّفوه مكر آلهتهم. ونظير ذلك ما حكاه الله عن قوم هود « إنْ نقول إلاّ اعتراك بعضُ آلهتنا بسوء ».

و(ما) من قوله « ما تشركون به » موصولة ماصْدقها آلهتهم التي جعلوها شركاء لله في الإلهيّة.

والضمير في قوله « به » يجوز أن يكون عائدا على اسم الجلالة فتكون الباء لتعدية فعل « تشركون »،وأن يكون عائدا الى (ما) الموصولة فتكون الباء سببية، أي الأصنام التى بسببها أشركتم.

وقوله « إلاّ أن يشاء ربّي شيئا » استثناء ممّا قبله وقد جعله ابن عطية استثناء منقطعا بمعنى لكنْ. وهو ظاهر كلام الطبري، وهو الأظهر فإنّه لمّا نفى أن يكون يخاف إضرار آلهتهم وكان ذلك قد يتوهّم منه السّامعون أنّه لا يخاف شيئا

استدرك عليه بما دلّ عليه الاستثناءُ المنقطع، أي لكن أخاف مشيئة ربِّي شيئا ممَّا أخافه، فذلك أخافُه. وفي هذا الاستدراك زيادة نكاية لقومه إذ كان لا يخاف آلهتهم في حين أنَّه يخشى ربَّه المستحقّ للخشية إن كان قومه لا يعترفون بربّ غير آلهتهم على أحد الاحتمالين المتقدّمين.

وجعل الزمخشري ومتابعوه الاستثناء متّصلا مفرّغا عن مستثنى منه محذوف دلّ عليه الكلام، فقدّره الزمخشري من أوقات، أي لاأخاف ما تشركون به أبدا، لأنّ الفعل المضارع المنفي يتعلّق بالمستقبل على وجه عموم الأزمنة لأنَّه كالنّكرة المنفية، أي إلاّ وقت مشيئة ربِّي شيئا أخافه من شركائكم، أي بأنْ يسلّط ربّي بعضها عليّ فذلك من قدرة ربِّي بواسطتها لا من قدرتها عليّ. وجوّز أبو البقاء أن يكون المستثنى منه أحوالا عامّة، أي إلاّ حالَ مشيئة ربِّي شيئا أخافه منها.

وجملة « وسع ربّي كلّ شيء علما » استئناف بياني لأنَّه قد يختلج في نفوسهم : كيف يشاء ربّك شيئا تخافه وأنت تزعم أنَّك قائم بمرضاته ومؤيّد لدينه فما هذا إلاّ شكّ في أمرك، فلذلك فُصلت، أي إنَّما لم آمن إرادة الله بي ضُرّا وإن كنت عبده وناصر دينه لأنَّه أعلم بحكمة إلحاق الضرّ. أو النفع بمن يشاء من عباده. وهذا مقام أدب مع الله تعالى « فلا يأمن مكر الله إلاّ القوم الخاسرون ».

وجملة « أفلا تتذكّرون » معطوفة على جملة « أتحاجّوني في الله وقد هَدانِ ».

وقُدّمت همزة الاستفهام على فاء العطف.

والاستفهام إنكار لعدم تذكّرهم مع وضوح دلائل التذكّر. والمراد التذكّر في صفات آلهتهم المنافية لمقام الإلهية، وفي صفات الإله الحقّ التي دلَّت عليها مصنوعاته.

﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم

بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 81

عُطفت جملة «وكيف أخاف» على جملة « ولا أخاف ما تشركون به » ليبيّن لهم أنّ عدم خوفه من آلهتهم أقلّ عجبا من عدم خوفهم من الله تعالى، وهذا يؤذن بأنّ قومه كانوا يعرفون الله وأنّهم أشركوا معه في الإلهية غيره فلذلك احتجّ عليهم بأنّهم أشركوا بربّهم المعترَف به دون أن يُنزّل عليهم سلطانا بذلك.

و« كيف » استفهام إنكاري، لأنّهم دعَوه إلى أن يخاف بأس الآلهة فأنكر هو عليهم ذلك وقلب عليهم الحجّة، فأنكر عليهم أنّهم لم يخافوا الله حين أشركوا به غيره بدون دليل نصبه لهم فجَمَعَت (كيف) الإنكارَ على الأمرين.

قالوا وفي قوله « ولا تخافون أنّكم أشركتم » يجوز أن تكون عاطفة على جملة « أخاف ما أشركتم » فيدخل كلتاهما في حكم الإنكار، فخوفُه من آلهتهم مُنكر، وعدم خوفهم من الله منكر.

ويجوز أن تكون الواو للحال فيكون محلّ الإنكار هو دعوتَهم إيّاه الى الخوف من آلهتهم في حال إعراضهم عن الخوف ممَّن هو أعظم سلطانا وأشدّ بطشا، فتفيد (كيف) مع الإنكار معنى التعجيب على نحو قوله تعالى « أتأمرون النّاس بالبرّ وتنسون أنفسكم ». ولا يقتضي ذلك أنّ تخويفهم إيّاه من أصنامهم لا ينكَر عليهمَ إلاّ في حال إعراضهم عن الخوف من الله لأنّ المقصود على هذا إنكار تحميق ومقابلة حال بحال، لا بيان ما هو منكر وما ليس بمنكر، بقرينة قوله في آخره « فأي الفريقين أحقّ بالأمن ». وهذا الوجه أبلغ.

و« ومَا أشركتُم » موصولة والعائد محذوف، أي ما أشركتُم به. حذف لدلالة قوله « ولا أخاف ما تشركون به » عليه، والموصول في محلّ المفعول (به)، لـ«ما أشركتم».

وفي قوله «أنـّكم أشركتم» حُذفت (من) المتعلّقة بـ«تخافون» لاطّراد حذف الجارّ مع (أنّ)، أي من إشراككم، ولم يقل : ولا تخافون الله، لأنّ القوم كانوا يعرفون الله ويخافونه ولكنّهم لم يخافوا الإشراك به. « وما لم ينزّل به عليكم سلطانا » موصول مع صلته مفعول « أنـّكم أشركتم ».

ومعنى « لم يُنزّل به عليكم » لم يخبركم بإلهية الاصنام التي عبدتموها ولم يأمركم بعبادتها خبرًا تعلمون أنّه من عنده فلذلك استعار لذلك الخبر التنزيلَ تشبيها لعظم قدره بالرفعة، ولبلوغه الى من هم دون المخبِر، بنزول الشيء العالي الى أسفلَ منه.

والسلطان: الحجّة لأنّها تتسلّط على نفس المخاصم، أي لم يأتكم خبر منه تجعلونه حجّة على صحّة عبادتكم الاصنام.

والفاء في قوله « فأي الفريقين » تفريع على الإنكار، والتعجيب فرّع عليهما استفهاما ملجئا الى الاعتراف بأنّهم أوْلى بالخوف من الله من إبراهيم من آلهتهم. والاستفهام بـ«أيّ» للتقرير بأنّ فريقه هو وحده أحقّ بالأمن.

والفريق : الطائفة الكثيرة من النّاس المتميّزة عن غيرها بشيء يجمعها من نسب أو مكان أو غيرهما، مشتقّ من فرّق إذا ميّز. والفِرْقَة أقلّ من الفريق، وأراد بالفريقين هنا قومه ونفسه، فأطلق على نفسه الفريق تغليبا، أو أراد نفسه ومن تبعه إن كان له أتباع ساعتئذ، قال تعالى « فآمن له لوط »، أو أراد من سيوجد من أتباع ملّته، كما يناسب قوله « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » .

والتعريف في « الأمن » للجنس، وهو ضدّ الخوف. وجملة « إن كنتم تعلمون مستأنفة ابتدائية، وجواب شرطها محذوف دلّ عليه الاستفهام، تقديره : فأجيبوني، وفيه استحثاث على الجواب.

﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ 82

هذه الجملة من حكاية كلام إبراهيم على ما ذهب إليه جمهور المفسّرين فيكون

جوابا منه عن قوله « فأيّ الفريقين أحقّ بالأمن ». تولّى جوابَ استفهامه بنفسه ولم ينتظر جوابهم لكون الجواب ممّا لا يسع المسؤول إلاّ أن يجيب بمثله، وهو تبكيت لهم. قال ابن عبّاس : كما يسأل العالم ويُجيبُ نفسه بنفسه، أي بقوله (فإن قلتَ قُلتُ). وقد تقدّمت نظائره في هذه السورة.

وقيل : ليس ذلك من حكاية كلام إبراهيم، وقد انتهى قول إبراهيم عند قوله « إن كنتم تعلمون » بل هو كلام مستأنف من الله تعالى لابتداء حكم، فتكون الجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا تصديقا لقول إبراهيم.

وقيل : هو حكاية لكلام صدر من قوم إبراهيم جوابا عن سؤال إبراهيم « فأيّ الفريقين أحقّ بالأمن ». ولا يصحّ لأنّ الشأن في ذلك أن يقال : قال الذين آمنوا الخ، ولأنّه لوكان من قول قومه لما استمرّ بهم الضلال والمكابرة الى حدّ أن ألقوا إبراهيم في النّار.

وحذف متعلّق فعل « آمنوا » لظهوره من الكلام السابق. والتقدير : الذين آمنوا بالله.

وحقيقة « يلبسوا » يخلطوا، وهو هنا مجاز في العمل بشيئين متشابهين في وقت واحد. شبّه بخلط الاجسام كما في قوله « ولاتلبسوا الحقّ بالباطل ».

والظّلم : الاعتداء على حقّ صاحب حقّ، والمراد به هنا إشراك غير الله مع الله في اعتقاد الإلهية وفي العبادة، قال تعالى « إنّ الشّرك لظلم عظيم » لأنّه أكبر الاعتداء، إذ هو اعتداء على المستحقّ المطلق العظيم، لأنّ من حقّه أن يفرد بالعبادة اعتمادا وعملا وقولا لأنّ ذلك حقّه على مخلوقاته. ففي الحديث « حقّ العباد على الله أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئا ». وقد ورد تفسير الظلم في هذه الآية بالشرك. في الحديث الصحيح عن عبد الله بن مسعود « لمّا نزلت الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » شَقّ ذلك على المسلمين وقالوا : أيّنا لم يظلم نفسه. فقال لهم رسول الله ــ صلى الله عليه وسلّم ــ : ليس كما تَظُنّون إنّما هو كما قال لقمان لابنه : إنّ الشرك لظلم عظيم » اه. وذلك أنّ الشرك جمع بين

الاعترا ف لله بالإلهية والاعتراف لغيره بالربوبيّة أيضا. ولمّا كان الاعتراف لغيره ظلما كان إيمانهم بالله مخلوطا بظلم وهو إيمانهم بغيره، وحَمله على هذا المعنى هو الملائم لاستعارة اسم الخَلط لهذا المعنى لأنّ الإيمان بالله وإشراكَ غيره في ذلك كلاهما من جنس واحد وهو اعتقاد الربوبيّة فهما متماثلان، وذلك أظهر في وجه الشبه، لأنّ شأن الاجسام المتماثلة أن يكون اختلاطها أشدّ فإنّ التّشابُه أقوى أحوال التّشبيه عند أهل البيان. والمعنى الذين آمنوا بالله ولم يشركوا به غيره في العبادة.

وحَمَل الزمخشري الظلم على ما يشمل المعاصي، لأنّ المعصية ظلم للنَّفس كما في قوله تعالى « فلا تظلموا فيهنّ أنفسكم » تأويلا للآية على أصول الاعتزال لأنّ العاصي غير آمن من الخلود في النّار فهو مساو للكافر في ذلك عندهم، مع أنَّه جَعَل قوله « الذين آمنوا ولم يلبسوا » الى آخره من كلام إبراهيم، وهو إن كان محكيّا من كلام إبراهيم لا يصحّ تفسير الظلم منه بالمعصية إذ لم يكن إبراهيم حينئذ داعيا إلاّ للتَّوحيد ولم تكن له بعدُ شريعة، وإن كان غير محكي من كلامه فلا يناسب تفسيره فيه بالمعصية، لأنّ تعقيب كلام إبراهيم به مقصود منه تأييد قوله وتبيينُه، فالحقّ أنّ الآية غير محتاجة للتّأويل على أصولهم نظرا لهذا الذي ذكرناه.

والإشارة بقوله « أولئك لهم الأمن » للتنبيه على أنّ المسند اليه جدير بالمسند من أجل ما تقدّم من أوصاف المسند اليه وهذا كقوله « أولئك على هدى من ربّهم ».

وقوله « لهم الأمْن » أشارت اللاّم الى أنّ الأمن مختصّ بهم وثابت، وهو أبلغ من أن يُقال : آمنون. والمراد الأمن من عذاب الدنيا بالاستئصال ونحوه وما عُذّبت به الأمم الجاحدة، ومِن عذاب الآخرة إذ لم يكن مطلوبا منهم حينئذ إلاّ التّوحيد.

والتّعريف في «الأمن» تعريف الجنس، وهو الأمن المتقدّم ذكره، لأنَّه جنس واحد، وليس التّعريف تعريف العهد حتّى يجيء فيه قولهم : إنّ المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثّانيّة عين الاولى إذ لا يحتمل هنا غير ذلك.

وقـوله « وهم مهتدون » معطوف على قوله « لهم الأمـن » عطفَ جزء جملة على الجملـة التي هي في حكم المفـرد، فيكون « مهتدون » خبرا ثانيا عن اسم الإشارة عُطف عليه بالـواو على إحدى الطريقتين في الأخبـار المتكرّرة.

والضمير للفصل ليفيد قصر المسند على المسند اليه، أي الاهتداء مقصور على الذين آمنوا ولم يلبِسوا إيمانهم بظلـم دون غيـرهم، أي أنّ غيرهم ليسوا بمهتدين، على طريقة قوله تعالى « وأولئك هم المفلحون » وقوله « أو لم يعلموا أنّ الله هو يقبل التّوبة عن عباده ». وفيه إشارة إلى أنّ المخبَر عنهم لمّا نَبذوا الشّرك فقد اهتدوا.

ويجـوز أن يكـون قـوله « وهـم مهتدون » جملـة، بأنْ يكـونَ ضمير الجمع مبتدأ و« مهتدون » خبره، والجملة معطوفة على جملة « أولئك لهم الأمـن »، فيكون خبرا ثانيًا عن اسم الموصول، ويكون ذكـر ضمير الجمـع لأجل حُسن العطف لأنّـه لمّا كان المعطوف عليـه جملـة اسميّة لم يحسن أن يعطف عليه مفرد في معنى الفعل، إذ لا يحسن أن يقـال: أولئك لهم الامـن ومهتدون ؛ فصيغ المعطوف في صورة الجملـة. وحينئـذ فالضمير لا يفيـد اختصاصا إذ لم يؤت بـه للفصل، وهـذا النظم نظيـر قـوله تعالى « لـه الملك ولـه الحمـد وهو على كلّ شيء قديـر» وقـوله تعـالى « لـه ملك السماوات والارض يحيي ويميت وهو على كلّ شيء قدير» على اعتبار « وهو على كلّ شيء قديـر » عطفـا على « له مُلك السماوات والارض » ومـا بينهما حـال، وهذا من محسّنـات الوصل كمـا عُرف في البلاغـة، وهو من بدائع نظم الـكلام العـربي.

﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَٰهَا إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ 83

عطف على جملة « وحاجّه قومه ». « وتلك » إشارة إلى جميع ما تكلّم به إبراهيم في محاجّـة قومه، وأتي باسـم إشـارة المؤنّث لأنّ المشـار إليه حجـّة فأخبر عنـه بحجـّة فلمّا لم يكـن ثمـّة مشـار اليـه محسوس تعيّن أن يعتبر في الإشارة لفظ الخبر لا غيـر، كقوله تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ».

وإضافة الحجّة الى اسم الجلالة للتّنويه بشأنها وصحّتها.

و« آتيناها » في موضع الحال من اسم الإشارة أو من الخبر.

وحقيقة الإيتاء الإعطاء، فحقّه أن يتعدّى الى الذّوات، ويكون بمناولة اليد الى اليد. قال تعالى « وآتى المال على حبّه ذوي القربى »، ولذلك يقال : اليدُ العليا هي المعطية واليد السّفلى هي المعطاة. ويستعمل مجازا شائعا في تعليم العلوم وإفادة الآداب الصالحة وتخويلها وتعيينها لأحد دون مناولة يد سواء كانت الامور الممنوحة ذواتا أم معانيَ. يقال : آتاه الله مالا، ويقال : آتاه الخليفة إمارة « وآتاه الله المُلك ـ وآتيناه الحكمة ». فإيتاء الحجّة إلهامُه إيّاها وإلقاءُ ما يعبّر عنها في نفسه. وهو فضل من الله على إبراهيم إذ نصره على مناظريه.

و(على) للاستعلاء المجازي، وهو تشبيه الغالب بالمستعلي المتمكّن من المغلوب، وهي متعلّقة « بحجّتنا » خلافا لمن منعه. يقال : هذا حجّة عليك وشاهد عليك، أي أي تلك حجّتنا على قومه أقحمناهم بها بواسطة إبراهيم، ويجوز أن يتعلّق بـ« آتيناها » لما يتضمّنه الإيتاء من معنى النصر.

وجملة « نرفع درجات من نشاء » حال من ضمير الرفع في « آتيناها » أو مستأنفة لبيان أنّ مثل هذا الإيتاء تفضيل للمؤتَى وتكرمة له.

ورفع الدّرجات تمثيل لتفضيل الشأن، شبّهت حالة المفضّل على غيره بحال المرتقي في سُلّم إذا ارتفع من درجة إلى درجة ، وفي جميعها رفع ، وكلّ أجزاء هذا التمثيل صالح لاعتبار تفريق التّشبيه ، فالتّفضيل يُشبه الرّفع ، والفضائل المتفاوته تشبه الدّرجات ، ووجه الشّبه عِزّة حصول ذلك لغالب النّاس .

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وأبو جعفر، بإضافة « درجات » إلى «مَنْ». فإضافة الدرجات إلى اسم الموصول باعتبار ملابسة المرتقي في الدرجة لها لأنّها إنّما تضاف إليه إذا كان مرتقيا عليها ،

والإتيان بصيغة الجمع في « درجات » باعتبار صلاحيّة « من نشاء » لأفراد كثيرين متفاوتين في الرفعة ، ودلّ فعل المشيئة على أنّ التفاضل بينهم بكثرة موجبات التّفضيل ، أوالجمعُ باعتبار أنّ المفضّل الواحد يتفاوت حاله في تزايد موجبات فضله. وقرأه البقية ـ بتنوين « درجات » ـ، فيكون تمييزا لنسبة الرفع باعتبار كون الرفع مجازا في التفضيل . والدرجات مجازا في الفضائل المتفاوتة .

ودلّ قوله « مَن نشاء » على أنّ هذا التّكريم لا يكون لكلّ أحد لأنّه لو كان حاصلا لكلّ النّاس لم يحصل الرفع ولا التفضيل .

وجملة « إنّ ربّك حكيم عليم » مستأنفة استئنافا بيانيا، لأنّ قوله « نرفع درجات من نشاء » يثير سؤالا ، يقول : لماذا يرفع بعض النّاس دون بعض، فأجيب بأنّ الله يعلم مستحقّ ذلك ومقدار استحقاقه ويخلق ذلك على حسب تعلّق علمه . فحكيم بمعنى محكم ، أي متّقن للخلق والتّقدير .

وقدم « حكيم » على « عليم » لأنّ هذا التّفضيل مَظهر للحكمة ثمّ عقّب بـ « عليم » ليشير إلى أنّ ذلك الإحكام جار على وفق العلم .

﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ 84 وَزَكَرِيَّآءَ وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ 85 وَإِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ 86 وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ 87 ﴾

جملة « ووهبنا » عطف على جملة « آتيناها » لأنّ مضمونها تكرمة وتفضيل . وموقع هذه الجملة وإن كانت معطوفة هو موقع التذييل للجمل المقصود منها إبطال الشرك وإقامةُ الحجج على فساده وعلى أنّ الصالحين كلّهم كانوا على خلافه .

والوَهْب والهِبة : إعطاء شيء بلا عوض، وهو هنا مجاز في التّفضّل والتّيسير .

ومعنى هبة يعقوب لإبراهيم أنّه وُلد لابنه إسحاق في حياة إبراهيم وكبر وتزوّج في حياته فكان قرّة عين لإبراهيم .

وقد مضت ترجمة إبراهيم – عليه السلام – عند قوله تعالى « وإذْ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات » . وترجمةُ إسحاق ، ويعقوب ، عند قوله تعالى « وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعْقوب » وقوله « وإله آبائك إبراهيمَ وإسماعيل وإسحاق » كلّ ذلك في سورة البقرة .

وقوله « كلاّ هدينا » اعتراض، أي كلّ هؤلاء هديناهم يعني إبراهيم وإسحاق ويعقوب، فحذف المضاف إليه لظهوره وعوض عنه التّنوين في « كلّ » تنوينَ عوض عن المضاف إليه كما هو المختار.

وفائدة ذكر هديهما التّنويه بإسحاق ويعقوب، وأنّهما نبيئان نالا هدى الله كهَدْيه إبراهيم، وفيه أيضا إبطال للشرك، ودمغ لقريش ومشركي العرب، وتسفيه لهم بإثبات أنّ الصالحين المشهورين كانوا على ضدّ معتقدهم، كما سيصرّح به في قوله « ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » .

وجملة « ونوحا هدينا من قبل » عطف على الاعتراض ، أي وهدينا نوحا من قبلهم. وهذا استطراد بذكر بعض من أنعم الله عليهم بالهدى ، وإشارة إلى أنّ الهدى هو الاصل ، ومن أعظم الهدى التّوحيد كما علمت .

وانتصب « نوحا » على أنّه مفعول مقدّم على « هدينا » للاهتمام ، و « من قبل » حال من « نوحا » . وفائدة ذكر هذا الحال التّنبيه على أنّ الهداية متأصّلة في أصول إبراهيم وإسحاق ويعقوب .

وبُني « قبل » على الضمّ، على ما هو المعروف في (قبلُ) وأخواتِ غيرٍ من حذف ما يضاف إليه قبلُ وينوى معناه دون لفظه .

وتقدمت ترجمة نوح عند قوله تعالى « إنّ الله اصطفى آدم ونوحا » في سورة آل عمران .

وقوله « من ذرّيته » حال من داوود، و « داود » مفعول (هدينا) محذوفا. وفائدة هذا الحال التّنويه بهؤلاء المعدودين بشرف أصلهم وبأصل فضلهم، والتّنويه بإبراهيم أو بنوح بفضائل ذرّيّته .

والضمير المضاف إليه عائد إلى نوح لا إلى إبراهيم لأنّ نوحا أقرب مذكور، ولأنّ لوطا من ذرّية نوح، وليس من ذرية إبراهيم حسبما جاء في كتاب التّوراة . ويجوز أن يكون لوط عومل معاملة ذرّيّة إبراهيم لشدّة اتّصاله به. كما يجوز أن يجعل ذكر اسمه بعد انتهاء أسماء من هم من ذرّيّة إبراهيم منصوبا على المدح بتقدير فعلٍ لا على العَطف .

وداود تقدّم شيء من ترجمته عند قوله تعالى « وقتَل داودُ جالوتَ » في سورة البقرة . ونكمّلها هنا بأنّه داود بن يِسّيٍ من سبط يهوذا من بني إسرائيل. ولد بقرية بيت لحم سنة 1085 قبل المسيح ، وتوفّي في أورشليم سنة 1015. وكان في شبابه راعيا لغنم أبيه. وله معرفة بالنغَم والعزف والرمي بالمقلاع. فأوحى الله إلى (شمويل) نبيء بني إسرائيل أنْ يبارك داودَ بن يسّي، ويمسحه بالزيت المقدّس ليكون ملكا على بني إسرائيل، على حسب تقاليد بني إسرائيل إنباء بأنّه سيصير ملكا على إسرائيل بعد موت (شاول) الذي غضب الله عليه . فلمّا مسحه (شمويل) في قرية بيت لحم دُون أن يعلم أحد

خطر لشاول، وكان مريضا، أن يتّخذ من يضرب له بالعود عندما يعتاده المرض، فصادف أن اختاروا له داود فألحقه بأهل مجلسه ليسمع أنغامه . ولما حارب جنُدُ (شاول) الكنعانيين كما تقدّم في سورة البقرة ، كان النصر للإسرائيليين بسبب داود إذ رمى البطل الفلسطيني (جالوت) بمقلاعه بين عينيه فصرعه وقطع رأسه ، فلذلك صاهرهُ (شاولُ) بابنته (ميكال) ، ثم أنّ (شاول) تغيّر على داود، فخرج داود إلى بلاد الفلسطينيين وجمع جماعة تحت قيادته ، ولما قُتل (شاول) سنة 1055 بايعت طائفة من الجند الإسرائيلي في فلسطين داودَ ملكا عليهم. وجعل مقرّ ملكه (حَبْرُون)، وبعد سبع سنين قُتل ملك إسرائيل الذي خلف شاولَ فبايعت الإسرائيليون كلّهم داود ملكا عليهم، ورجع إلى أورشليم ، وآتاه الله النّبوءة وأمره بكتابة الزبور المسمّى عند اليهود بالمزامير .

وسليمان تقدّمت ترجمته عند قوله تعالى « واتّبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان » في سورة البقرة .

وأيّوب نبيء أثبت القرآنُ نبوءته. وله قصّة مفصّلة في الكتاب المعروف بكتاب أيّوب ، من جملة كتب اليهود. ويظُنّ بعض المؤرّخين أنّ أيّوب من ذرّيّة (ناحور) أخي إبراهيم. وبعضهم ظنّ أنّه ابن حفيد عيسو بنِ إسحاق ابنِ إبراهيم ، وفي كتابه أنّ أيّوب كان ساكنا بأرض عُوص (وهيِ أرض حَوران بالشّام، وهي منازل بني عوص بن إرَم بن سام بن نوح، وهم أصول عاد) وكانت مجاورة لحدود بلاد الكلدان ، وقد ورد ذكر الكلدان في كتاب أيّوب وبعض المحقّقين يظنّ أنّه من صنف عَربي وأنّه من عُوص، كما يدلّ عليه عدم التّعرض لنسبته في كتابه، والاقتصار على أنّه كان بأرض عوص (الذين هم من العرب العاربة). وزعموا أنّ كلامه المسطور في كتابه كان بلغة عربيّة، وأنّ موسى — عليه السلام — نقله إلى العبرانيّة . وبعضهم يظنّ أنّ الكلام المنسوب إليه كان شِعرا ترجمه موسى في كتابه وأنّه أوّل شعر عرف

باللّغة العربيّة الأصليّة. وبعضهم يقول : هو أوّل شعر عرفه التّاريخ، ذلك لأنّ كلامه وكلام أصحابه الثّلاثة الّذين عَزّوه على مصائبه جَارٍ على طريقة شعريّة لا محالة.

ويوسف هو ابن يعقوب ويأتي تفصيل ترجمته في سورة يوسف.

وموسى وهارون وزكّرياء تقدّمت تراجمهم في سورة البقرة. وترجمة عيسى تقدّمت في سورة البقرة وفي سورة آل عمران. ويحيى تقدّمت ترجمته فيّ آل عمران .

وقوله « وكذلك نجزي المحسنين » اعتراض بين المتعاطفات، والواو للحال ، أي وكذلك الوهْب الّذي وهبنا لإبراهيم والهدي الّذي هدينا ذرّيّته نجزي المحسنين مثله ، أو وكذلك الهدي الّذي هدينا ذرّيّة نوح نجزي المحسنين مثل نوح ، فعلم أنّ نوحا أو إبراهيم من المحسنين بطريق الكناية ، فأمّا إحسان نوح فيكون مستفادا من هذا الاعتراض ، وأمّا إحسان إبراهيم فهو مستفاد ممّا أخبر الله به عنه من دعوته قومه وبذله كلّ الوسع لإقلاعهم عن ضلالهم .

ويجوز أن تكون الإشارة هنا إلى الهدي المأخوذ من قوله « هدينا » الاول والثّاني ، أي وكذلك الهدي العظيم نجزي المحسنين ، أي بمثله ، فيكون المراد بالمحسنين أولئك المهديّين من ذرّيّة نوح أو من ذرّيّة إبراهيم . فالمعنى أنّهم أحسنوا فكان جزاء إحسانهم أن جعلناهم أنبيـــاء .

وأمّا إلياس فهو المعروف في كتب الإسرائليّين باسم إيليا، ويسمّى في بلاد العرب باسم إلياس أو (مَار إلياس) وهو إلياس التشبي (1). وذكر المفسّرون أنّه إلياس بن فنحاص بن إلعاز، أو ابن هارون أخي موسى فيكون من سبط لاوي . كان موجودا في زمن الملك (آخاب) ملك إسرائيل في

(1) نسبة الى تشبي مدينة الارض التى اعطيت لسبط نفتالي كما في سفر العدد.

حدوث سنة ثمان عشرة وتسعمائة قبل المسيح. وهو إسرائيلي من سكان (جِلْعاد) ـ بكسر الجيم وسكون اللاّم ـ صقع جبلي في شرق الأرْدُن ومنه بَعْلبك . وكان إلياس من سبط روبين أو من سبط جَاد. وهذان السّبطان هما سكّان صقع جِلْعاد ، ويقال لإلياس في كتب اليهود التشبي ، وقد أرسله الله تعالى إلى بني إسرائيل لمّا عبدوا الاوثان في زمن الملك (آخاب) وعبدوا (بَعْل) صنم الكنعانيّين. وقد وعظهم إلياس وله أخبار معهم. أمره الله أنّ يجعل اليسع خليفة له في النّبوءة ، ثمّ رفع الله إلياس في عاصفة إلى السّماء فلم يُر له أثر بعدُ، وخلفه اليسع في النّبوءة في زمن الملك (تهورام) بن (آخاب) ملك إسرائيل .

وقوله « كلّ من الصّالحين » اعتراض. والتّنوين في كلّ عوض عن المضاف إليه ، أي كلّ هؤلاء المعدودين وهو يشمل جميع المذكورين إسحَاقَ ومن بعده .

وأمّا إسماعيل فقد تقدّمت ترجمته في سورة البقرة .

واليسع اسمه بالعبرانيّة إليشع ـ بهمزة قطع مكسورة ولام بعدها تحتيّة ثمّ شين معجمة وعين ـ وتعريبه في العربيّة اليسع ـ بهمزة وصل ولام ساكنة في أوّله بعدها تحتيّة مفتوحة ـ في قراءة الجمهور .

وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف «اللَّيْسَع» ـ بهمزة وصل وفتح اللاّم مشدّدة بعدها تحتيّة ساكنة ـ بوزن ضَيْغَم، فهما لغتان فيه. وهو ابن (شافاط) من أهل (آبل محولة). كان فلاّحا فاصطفاه الله للنّبوءة على يد الرّسول إلياس في مدّة (آخاب) وصحب إلياسَ. ولمّا رفع إلياس لازم سيرة إلياس وظهرت له معجزات لبني إسرائيل في (أريحا) وغيرها. وتوفّي في مدّة الملك (يُوءَاش) ملك إسرائيل وكانت وفاته سنة أربعين وثمانمائة 840 قبل المسيح ودفن بالسّامرة . والالف واللاّم في اليسع من أصل الكلمة، ولكن الهمزة عوملت معاملة همزة الوصل للتّخفيف

فأشبه الاسم الّذي تدخل عليه اللاّم الّتي للمْحِ الأصلِ مثل العبّاس ، وما هي منهـا .

وأمّا يونس فهو ابن متَّى، واسمه في العبرانيّة (يونان بن أمِتَّاي)، وهو من سبط (زَبولُون). ويجوز في نونه في العربيّة الضمّ والفتح والكسر. ولد في بلدة (غاث ايفر) من فلسطين ، أرسله الله إلى أهْل (نَيْنوَى) من بلاد أشور. وكان أهلها يومئذ خليطا من الأشوريين واليهود الّذين في أسر الأشوريّين، ولمّا دعاهم إلى الإيمان فأبوا توعّدهم بعذاب، فتأخّر العذاب فخرج مغاضِبا وذهب إلى (يافا) فركب سفينة للفنيقيّين لتذهب به إلى ترشيش (مدينة غربي فلسطين إلى غربي صور وهي على البحر ولعلّها من مراسي الوجه البحري من مصر أو من مراسي برقة لأنّه وصف في كتب اليهود أنّ سليمان كان يجلب إليه الذهب والفضّة والقرود والطواويس من ترشيش، فتعيّن أن تكون لترشيش تجارة مع الحبشة أو السّودان، ومنها تصدر هذه المحصولات. وقيل هي طرطوشة من مراسي الأندلس. وقيل (قرطاجنّة) مرسى إفريقيّة قرب تونس . وقد قيل في تواريخنا أنّ تونس كان اسمها قبل الفتح الإسلامي ترشيش. وهذا قريب لأنّ تجارتها مع السّودان قد تكون أقرب) فهال البحر على السّفينة وثقلت وخيف غرقها، فاقترعوا فكان يونس ممّن خاب في القرعة فرُمي في البحر والتقمه حوت عظيم فنادى في جوفه : « لا إله إلاّ أنت سبحانك إنّي كنت من الظّالمين » ، فاستجاب الله له، وقذفه الحوت على الشاطىء . وأرسله الله ثانيا إلى أهل نينوى وآمنوا وكانوا يزيدون على مائة ألف . وكانت مدّته في أوّل القرن الثامن قبل الميلاد. ولم نقف على ضبط وفاته. وذكر ابن العربي في الأحكام في سورة الصافات أنّ قبره بقرية جلجون بين القدس وبلد الخليل، وأنّه وقف عليه في رحلته . وستأتي أخبار يونس في سورة يونس وسورة الأنبياء وسورة الصافات .

وأمّا لوط فهو ابن هاران بن تارح، فهو ابن أخي إبراهيم. ولد في (أور الكلدانيين). ومات أبوه قبل تارح، فاتّخذ تارحُ لوطا في كفالته. ولمّا مات تارح كان لوط مع إبراهيم ساكنيْن في أرض حاران (حوران) بعد أن خرج تارحُ أبُو إبراهيم من أور الكلدانيّين قاصدين أرض كنعان . وهاجر إبراهيم مع لوط إلى مصر لقحط أصاب بلاد كنعان، ثمّ رجعا إلى بلاد كنعان ، وافترق إبراهيم ولوط بسبب خصام وقع بين رُعاتهما، فارتحل لوط إلى (سَدُوم)، وهي من شرَق الأرْدُن إلى أن أوحي إليه بالخروج منها حين قدّر الله خسفها عقابا لأهلها فخرج إلى (صوغر) مع ابنته ونسله هناك، وهم (المؤابيون) و (بنو عمون) .

وقوله « وكلاّ فضّلنا على العالمين » جملة معترضة، والواو اعتراضيّة، والتّنوين عوض عن المضاف إليه ، أي كلّ أولئك المذكورين من إسحاق إلى هنا . و (كلّ) يقتضي استغراق ما أضيف إليه . وحكم الاستغراق أن يثبت الحكم لكلّ فرد فرد لا للمجموع. والمراد تفضيل كلّ واحد منهم على العالمين من أهل عصره عدا من كان أفضلَ منه أو مساويا له، فاللاّم في « العالمين » للاستغراق العرفي، فقد كان لوط في عصر إبراهيم وإبراهيم أفضلُ منه . وكان من غيرهما من كانوا في عصر واحد ولا يعرف فضل أحدهم على الآخر. وقال عبد الجبّار : يمكن أن يقال : المراد وكلّ من الأنبياء يَفضّلون على كلّ مَن سواهم من العالمين . ثمّ الكلام بعد ذلك في أنّ أي الأنبياء أفضل من الآخر كلام في غرض آخر لا تعلّق له بالاوّل آهـ . ولا يستقيم لأنّ مقتضى حكم الاستغراق الحكم على كلّ فردٍ فردٍ .

وتتعلّق بهذه الآية مسألة مهمّة من مسائِل أصول الدّين. وهي ثبوت نبوءة الّذين جرى ذكر أسمائهم فيها ، وما يترتّب على ثبوت ذلك من أحكام في الإيمان وحقّ النّبوءة . وقد أعرض عن ذكرها المفسّرون وكان ينبغي التّعرّض لها لأنّها تتفرّع إلى مسائل تهمّ طالب العلوم الإسلاميّة معرفتُها ،

وأحقّ مظنّة بذكرها هو هذه الآية وما هو بمعنى بعضها . فأمّا ثبوت نبوءة الّذين ذُكرت أسماؤهم فيها فلأنّ الله تعالى قال بعد أن عدّ أسماءهم « أولئك الّذين آتيناهم الكِتاب والحُكم والنّبوءة ». فثبوت النّبوءة لهم أمر متقرّر لأنّ اسم إشارة «أولئك» قريب من النصّ في عوده إلى جميع المسمَّيْنَ قبله مع ما يعضّده ويكمّله من النصّ بنبوءة بعضهم في آيات تماثِل هذه الآية، مثل آية سورة النّساء « إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح » الآيات، ومثل الآيات من سورة مريم « واذكر في الكتاب إبراهيم » الآيات .

وللنّبوءة أحكام كثيرة تتعلّق بموصوفها وبمعاملة المسلمين لمن يتّصف بها : منها معنى النّبيء والرّسولِ ، ومعنى المعجزة الّتي هي دليلُ تحقّق النّبوءة أو الرّسالة لمن أتى بها، وما يترتّب على ذلك من وجوب الإيمان بما يبلّغه عن الله تعالى من شرع وآداب، ومَسائلُ كثيرة من ذلك مبسوطة في علم الكلام فليرجع إليها . إنّما الّذي يهمّنا من ذلك في هذا التّفسير هو ما أومأ به قوله تعالى في آخرها « فإنْ يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين » . فمن علم هذه الآيات في هذه السّورة وكان عالما بمعناها وجب عليه الإيمان بنبوءة من جَرت أسماؤهم فيها .

وقد ذكر علماؤنا أنّ الإيمان بأنّ الله أرْسَلَ رسلا ونَبَّأَ أنبياء لإرشاد النّاس واجب على الجملة، أيْ إيمانا بإرسال أفرادٍ غير معيّنين، أو بنبوءة أفراد غير معيّنين دون تعيين شخص معيّن باسمه ولا غير ذلك ممّا يميّزه عن غيره إلاّ محمّدا ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ. قال الشيخ أبو محمّد بن أبي زيد في الرسالة « الباعثِ (صفة لله تعالى) الرسلِ اليهم لإقامة الحجّة عليهم » . فإرسال الرسل جائز في حقّ الله غير واجب، وهو واقع على الإجمال دون تعيين شخص معيّن. وقد ذكر صاحب المقاصد أنّ إرسال الرّسل محتاج إليه، وهو لطف من الله بخلقه وليس واجبا عليه . وقالت المعتزلة وجمع من المتكلمين (أي من أهل السنّة) ممّا وراء النّهر بوجوب إرسال الرّسل عليه تعالى .

ولـم يـذكـر أحـد من أيمـّتنـا وجـوب الإيمـان بنبيء معيّـن غيـر محمّـد ــ صلى الله عـليه وسلـّم ــ رسولا إلى الخلـق كـافـّة . قـال أبـو محمـّد بن أبي زيـد « ثُـمّ ختـم ــ أي اللهُ ــ الـرّسالـةَ والنـِّذارةَ والنـّبوءةَ بمحمـّد نبيئه ــ صلى الله عليه وسلـّم ــ إلـخ » ، لأنّ النّبيء ــ صلـّى الله عليه وسلـّم ــ قـال في الحـديث الـّذي رواه عمـر بـن الخطـّاب مِن سؤال جـبريـلَ النبيءَ ــ صلى الله عليه وسلـّم ــ عن الإيمـان فقـال « أن تُؤمن بـالله وملائـكته وكتبه ورسلـه » إلـخ . فلـم يعيّـن رسلا مخصوصيـن . وقـال في جـواب سؤالـه عن الإسلام « الإسلام أن تشهد أنّ لا إلـه إلاّ الله وأنّ محمـّدا رسول الله » .

فمـن علـم هـذه الآيات وفهـم معنـاهـا وجـب عـليه الاعتقـاد بنبوءة المذكـورين فيهـا. ولعلّ كثيـرا لا يقـرأونها وكثيـرا ممّن يقـرأونهـا لا يفهمـون مـدلـولاتـهـا حـقّ الفهـم فـلا يطـالبـون بتطلـّب فهمهـا واعتقـاد مـا دلـّت عـليـه إذ ليس ذلـك من أصول الإيمـان والإسلام ولـكنّه من التـّفقـّه في الـدّيـن .

قـال القـاضي عيـاض في فصلٍ (سابعٍ) من فصول البـاب الثـّالـث من القسم الـرّابع من كتـاب الشّفـاء « وهـذا كـلـّه (أي مـا ذَكـره من إلـزام الكفـر أو الجُـرم الموجبِ للعقـوبة لمن جاء في حقـّهـم بمـا ينـافي مـا يجب لهـم) فيمـن تكلـّم فيهـم (أي الأنبياء أو المـلائكـة) بمـا قلنـاه على جملـة المـلائكـة والنـّبيئين (أي على مجمـوعهـم لا على جميعهـم ــ قـالـه الخفـاجي ــ يـريد بـالجميع كـلّ فـرد فـرد) مِـمّن حقـّقنـا كـونَـه منهـم ممّن نصّ الله عـليـه في كتـابـه أو حـقـّقنـا عِلمـه بـالخبر المتـواتـر والإجمـاع القـاطع والخبرِ المشتهر المتـّفق عـليه (الـواو في هـذا التـّقسيم بمعنى أو). فـأمـّا من لـم يثبـت الإخبـار بتعيينـه ولا وقـع الإجمـاع على كـونـه من الأنبيـاء كـالخِضِر ، ولقمـانَ ، وذي القـرنين ، ومـريـم ، وآسية (إمـرأة فـرعـون) وخـالـدٍ بن سنـان المذكـورِ أنـّه نبيء أهـل الـرسّ، فليس الحكـم في سابـّهـم والكـافـر بهـم كـالحكـم فيمـا قـدّمنـاه » آهـ .

فـإذا علمـت هـذا علمت أنّ مـا وقـع في أبيـات ثـلاثـةٍ نظمهـا البعض،

(ذكرها الشّيخ إبراهيم البيجوري في مبحث الإيمان من شرحه على جوهرة التّوحيد) :

حتم على كلّ ذي التكليف معرفة بأنبياء على التفصيل قد علموا
في «تلك حجّتنا» (1) منهم ثمانية من بعد عشر ويبقى سبعة وهم
إدريس . هود . شعيب ، صالح وكذا ذو الكفل ، آدم ، بالمختار قد ختموا

لا يستقيم إلاّ بتكلّف ، لأنّ كون معرفة ذلك حتما يقتضي ظاهره الاصطلاحيّ أنّه واجب، وهذا لا قائل به فإنْ أراد بالحتم الأمرَ الّذى لا ينبغي إهماله كان مُتأكّدا لقوله : على كلّ ذي التّكليف . فلو عوّضه بكلّ ذي التّعليم .

ولعلّه أراد بالحتم أنّه يتحتّم على من علم ذلك عدمُ إنكار كونِ هؤلاء أنبياءَ بالتّعيين ، ولكن شاء بين وجوب معرفة شيء وبين منع إنكاره بعد أن يُعرف .

فأمّا رسالة هود وصالح وشعيب فقد تكرّر ذكرها في آيات كثيرة .

وأمّا معرفة نبوءة ذي الكفل ففيها نظر إذ لم يصرّح في سورة الأنبياء بأكثر من كونه من الصّابرين والصّالحين . واختلف المفسّرون في عدّه من الأنبياء، ونسب إلى الجمهور القول بأنّه نبيء. وعن أبي موسى الأشعري ومجاهد : أنّ ذا الكفل لم يكن نبيئا. وسيأتي ذكر ذلك في سورة الأنبياء .

وأمّا آدم فإنّه نبيء منذ كونه في الجنّة فقد كلّمه الله غيرَ مرّة . وقال « ثمّ اجتباه ربّه فتاب عليه وهدى » فهو قد أهبط إلى الارض مشرّفا

---

(1) أراد الآية «وتلك حجتنا» وهى بواو العطف فلو قال : وتلك حجتنا عدّت ثمانية منهم وعشرا الخ.

بصفة النبّوءة . وقصّة ابني آدم في سورة المائدة دالّة على أنّ آدم بلّغ لأبنائه شرَعا لقوله تعالى فيها « إذ قرّبا قربانا فتُقبّل من أحدهما ولم يُتقبّل من الآخر قال لأقتلنّك قال إنّما يتقبّل الله من المتّقين لئن بسطتّ إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إنّي أخاف الله ربّ العالمين إنّي أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النّار وذلك جزاء الظّالمين » .

فالّذي نعتمده أنّ الّذي ينكر نبوءة معيَّن ممّن سمّي في القرآن في عداد الأنبياء في سورة النّساء وسورة هود وسورة الأنعام وسورة مريم، وكان المنكر محقّقا علمُه بالآية الّتي وصف فيها بأنّه نبيء ووقف على دليل صحّة ما أنكره وروجع فصمّم على إنكاره ، إنّ ذلك الإنكار يكون كفرا لأنّه أنكر معلوما بالضّرورة بعد التّنبيه عليه لئلاّ يعتذر بجهلٍ أو تأويلٍ مقبول .

واعلَمْ أنّي تطلّبت كشف القناع عن وجه الاقتصار على تسميّة هؤلاء الأنبياء من بين سائر الأنبياء من ذرّيّة إبراهيم أو ذرّيّة نوح،(على الوجهين في معاد ضمير «ذرّيّته») . فلم يتّضح لي وتطلّبت وجه ترتيب أسمائهم هذا التّرتيبَ، وموالاة بعض هذه الأسماء لبعض في العطف فلم يَبْدُ لي، وغالب ظنّي أنّ من هذه الوجوه كون هؤلاء معروفون لأهل الكتاب وللمشركين الّذين يقتبسون معرفة الأنبياء من أهل الكتاب ، وأنّ المناسبة في ترتيبهم لا تخلو من أن تكون ناشئة عن الابتداء بذكر أنّ إسحاق ويعقوب موهبة لإبراهيم وهما أب وابنه ، فنشأ الانتقال من واحد إلى آخر بمناسبة للانتقال ، وأنّ توزيع أسمائهم على فواصل ثلاث لا يخلو عن مناسبة تجمع بين أصحاب تلك الأسماء في الفاصلة الشّاملة لأسمائهم . ويجوز أنّ خفّة أسماء هؤلاء في تعريبها إلى العربيّة حُروفا ووزنا لها أثر في إيثارها بالذّكر دون غيرها من الأسماء نحو (شَمعون وشمويل وحزقيال ونحميا)، وأنّ المعدودين في هذه الآيات الثّلاث توزّعوا الفضائل إذ منهم الرّسل والأنبياء والملوك وأهل الأخلاق الجليلة العزيزة من الصّبر وجهاد النّفس والجهاد في سبيل الله والمصابرة

لتبليغ التّوحيد والشّريعة ومكارم الاخلاق ، كما أشار إلى ذلك قوله تعالى في آخر الآيات « أولئك الّذين آتيناهم الكتاب والحكم والنّبوءة » ومن بينهم أصلا الأمّتين العربيّة والإسرائيليّة.

فلمّا ذكر إسحاق ويعقوب أردف ذكرُهما بذكر نبيئيْن من ذرّيّة إسحاق ويعقوب، وهما أب وابنه من الأنبياء هما داوود وسليمان مبتدءا بهما على بقيّة ذرّيّة إسحاق ويعقوب، لأنّهما نالا مَجْدَيْن عظيمين مجدِ الآخرة بِالنّبوءة ومجد الدنيا بالملك. ثمّ أردف بذكر نبيئين تماثلا في أنّ الضّر أصاب كليهما وأنّ انفراج الكرب عنهما بصبرهما . وهما أيّوب ويوسف. ثمّ بذكر رسولين أخوين هما موسى وهارون، وقد أصاب موسى مثلُ ما أصاب يوسفَ من الكيد له لقتله ومن نجاته من ذلك وكفالته في بيت المُلك ، فهؤلاء السّتّة شملتهم الفاصلة الأولى المنتهية بقوله تعالى « وكذلك نجزي المحسنين » .

ثمّ بذكر نبيئين أب وابنه وهما زكرياء ويحيى . فناسبَ أن يذكر بعدهما رسولان لا ذرّيّة لهما، وهما عيسى وإلياس، وهما متماثلان في أنّهما رفعا إلى السّماء. فأمّا عيسى فرفْعه مذكور في القرآن، وأمّا إلياس فرفعه مذكور في كتب الإسرائليين ولم يذكره المفسّرون من السلف . وقد قيل : إنّ إلياس هو إدريس وعليه فرفعه مذكور في قوله تعالى « واذكر في الكتاب إدريس إنّه كان صديقا نبيئا ورفعناه مكانا عليا » في سورة مريم . وابتدىء بعيسى عطفا على يحيى لأنّهما قريبان ابنا خالة، ولأنّ عيسى رسول وإلياس نبيء غير رسول . وهؤلاء الأربعة تضمّنتهم الفاصلة الثّانيّة المنتهية بقوله تعالى « كلّ من الصّالحين ». وعُطف اليسع لأنّه خليفة إلياس وتلميذه ، وأدمج بينه وبين إلياس إسماعيل تنهية بذكر النّبيء الّذي إليه ينتهي نسب العرب من ذرّيّة إبراهيم . وختُموا بيونس ولوط لأنّ كلاّ منهما أرسل إلى أمّة صغيرة. وهؤلاء الأربعة تضمّنتهم الفاصلة الثّالثة المنتهيّة بقوله « وكلاّ فضّلنا على العالمين » .

وقوله « ومن آبائهم » عطف على قوله «كُلاّ». فالتّقدير : وهدينا من آبائهم وذرّيّاتهم وإخوانهم . وجعل صاحب الكشاف (مِن) اسما بمعنى بعض ، أي وهدينا بعض آبائهم على طريقته في قوله تعالى « من الّذين هادوا يحرّفون » . وقدّر ابنُ عطيّة ومن تبعه المعطوف محذوفا تقديره : ومن آبائهم جمعا كثيرا أو مهديين كثيرين، فتكون (مِن) تبعيضية متعلّقة بـ « هدينا » .

والذرّيّات جمع ذرّيّة، وهي مَن تناسل من الآدمي من أبناء أدْنَيْن وأبنائهم فيشمل أولاد البنين وأولاد البنات . ووجه جمعه إرادة أنّ الهدى تعلّق بذرّيّة كلّ من له ذرّيّة من المذكورين للتنبيه على أنّ في هدى بعض الذرّيّة كرامة للجدّ ، فكلّ واحد من هؤلاء مراد وقوعُ الهدي في ذرّيّته . وإنْ كانت ذرّياتهم راجعين إلى جدّ واحد وهو نوح – عليه السّلام – . ثمّ إن كان المراد بالهدى المقدّر الهُدَى المماثل للهُدى المصرّح به، وهو هُدى النّبوءة، فالآباء يشمل مثل آدم وإدريس – عليهم السلام – فإنّهم آباء نوح. والذّريات يشمل أنبياء بني إسرائيل مثل يوشّع ودانيال. فهم من ذرّيّة نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب، والأنبياءَ من أبناء إسماعيل – عليه السّلام – مثل حنظلة بن صَفوان وخالدِ بن سنان، وهودا، وصالحا، من ذرّيّة نوح، وشعيبا، من ذرّيّة إبراهيم. والإخوانُ يشمل بقيّة الأسباط أخوة يوسف.

وإن كان المراد من الهدى ما هو أعمّ من النّبوءة شمل الصالحين من الآباء مثل هابيل ابن آدم. وشمل الذّريّاتُ جميع صالحي الأمم مثل أهل الكهف، قال تعالى « وزدناهم هدى »، ومثل طالوتَ ملكَ إسرائيل، ومثل مضر وربيعة فقد ورد أنّهما كانا مسلمَيْن. رواه الديلمي عن ابن عبّاس. ومثل مؤمن آل فرعون وامرأةِ فرعون . ويَشمل الإخوانُ هارانَ ابنَ تارح أخا إبراهيم، وهو أبو لوط، وعيسو أخا يعقوب وغيرَ هؤلاء ممّن علمهم الله تعالى .

والاجتباء الاصطفاء والاختيار، قالوا هو مشتقّ من الجَبْي، وهو الجمع، ومنه جباية الخَراج، وجَبْيُ الماء في الحَوض الّذي سمّيت منه الجابية، فالافتعال فيه للمبالغة مثل الاضطرار، ووجه الاشتقاق أنّ الجمع إنّما يكون لشيء مرغوب في تحصيله للحاجة إليه. والمعنى: أنّ الله اختارهم فجعلهم موضع هديه لأنّه أعلَمُ حيث يجعل رسالته ونبوءته وهديَه.

وعُطف قوله «وهديناهم» على «اجتبيناهم» عطفا يؤكّد إثبات هداهم اهتماما بهذا الهَدْي، فبيّن أنّه هَدى إلى صراط مستقيم، أي إلى ما به نوال ما يَعمل أهلُ الكمال لنواله، فضَرَب الصّراط المستقيم مثلا لذلك تشبيها لهيئة العامل لينال ما يطلبه من الكمال بهيئة الساعي على طريق مستقيم يوصله إلى ما سار إليه بدون تردّد ولا تحيّر ولا ضلال، وذُكر من ألفاظ المركّب الدّال على الهيئة المشبّه بها بعضُه وهو الصّراط المستقيم لدلالته على جميع الألفاظ المحذوفة للإيجاز.

والصراط المستقيم هو التّوحيد والإيمان بما يجب الإيمان به من أصول الفضائل الّتي اشتركت فيها الشّرائع، والمقصود مع الثّناء عليهم التّعريض بالمشركين الّذين خالفوا معتقدهم، كما دلّ عليه قوله بعد ذلك «هدى الله ـ إلى قوله ـ ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون».

﴿ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِي بِهِۦ مَنْ يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ 88

استئناف بياني، أي لا تعجبوا من هديهم وضلال غيرهم.

والإشارة إلى الهُدى الّذي هو مصدر مأخوذ من أفعال الهداية الثلاثة المذكورة في الآية قبلها، وخصوصا المذكور آخرا بقوله «وهديناهم إلى صراط مستقيم». وقد زاد اسمُ الإشارة اهتماما بشأن الهدى إذ جعل كالشيء

المشاهد فنزيد باسم الإشارة كمالُ تمييز ، وأخبر عن الهدي بأنّه هدى الله لتشريف أمره وبيان عصمته من الخطأ والضلال ، وفيه تعريض بما عليه المشركون ممّا يزعمونه هدى ويتلقّونه عن كبرائهم، أمثالِ عَمْرو بن لُحَيّ الذي وضع لهم عبادة الأصنام، ومثلِ الكهّان وأضرابهم . وقد جاء هذا الكلام على طريقة الفذلكة لأحوال الهداية الّتي تكرّر ذكرها كأبيات حاتم الطائي :

وللهِ صُعلوك يُساوِر هَمَّهُ ويمضي على الأحداث والدهرِ مُقدما

إلى أن قال بعد أبيات سبعة في محامد ذلك الصّعلوك :

فذلك إنْ يهلِكْ فحسنى ثَناؤه وإن عاش لم يقْعد ضعيفا مذمَّمَا

وقوله تعالى « يهدي به من يشاء من عباده » جملة في موضع الحال من « هُدى الله » . والمراد بـ « من يشاء » الّذين اصطفاهم الله واجتباهم وهو أعلم بهم وباستعدادهم لهديه ونبذهم المكابرة وإقبالهم على طلب الخير وتطلّعهم إليه وتدرّجهم فيه إلى أن يبلغوا مرتبة إفاضة الله عليهم الوحيَ أو التّوفيق والإلهام الصادق .

ففي قوله « من يشاء » من الإبهام ما يبعث النّفوس على تطلّب هُدى الله تعالى والتّعرّض لنفحاته ، وفيه تعريض بالمشركين الّذين أنكروا نبوءة محمّد — صلّى الله عليه وسلّم — حسدا، ولذلك أعقبه بقوله « ولو أشركوا لحَبِط عنهم ما كانوا يعملون » تفظيعا لأمر الشرك وأنّه لا يغتفر لأحد ولو بلغ من فضائل الأعمال مبلغا عظيما مثل هؤلاء المعدودين المنوّه بهم. والواو للحال. و « حبط » معناه تلف أي بطل ثوابه. وقد تقدّم في قوله تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم » في سورة البقرة.

﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَـٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَـٰفِرِينَ ﴾ [89]

استئناف ابتدائي للتّنويه بهم، فهي فذلكة ثانية، لأنّ الفذلكة الأولى راجعة إلى ما في الجمل السابقة من الهدى وهذه راجعة إلى ما فيها من المهديّين .

واسم الإشارة لزيادة الاعتناء بتمييزهم وإخطار سيرتهم في الأذهان. والمشار إليهم هم المعيَّنون بأسمائهم والمذكورون إجمالا في قوله « ومن آبائهم وذرّيّاتهم وإخوانهم » .

و«الّذين آتيناهم الكتاب» خبر عن اسم الإشارة.

والمراد بالكتاب الجنس : أي الكتب. وإيتاء الكتاب يكون بإنزال ما يكتب، كما أنزل على الرسل وبعض الانبياء، وما أنزل عليهم يعتبر كتابا، لأنّ شأنه أن يكتب سواء كتب أم لم يكتب. وقد نصّ القرآن على أنّ إبراهيم كانت له صُحُف بقوله « صحف إبراهيم وموسى » وكان لعيسى كلامه الذي كتب في الإنجيل. ولداوود الكلام الصادر منه تبليغا عن الله تعالى، وكان نبيئا ولم يكن رسولا ، ولسليمان الأمثال ، والجامعة، والنشيد المنسوب في ثلاثتها أحكامٌ أمر الله بها . ويقال : إنّ إدريس كتب الحكمة في صحف وهو الّذي يُسمّيه الإسرائيليون (أخنوخ) ويدعوه القبط (توت) ويدعوه الحكماء (هُرْمس) . ويكون إيتاء الكتاب بإيتاء النّبيء فهْم وتبيينَ الكتب المنزّلة قبله، كما أوتي أنبياء بني إسرائيل من بعد موسى أمثال يحيى فقد قال تعالى له « يا يحيى خذ الكتاب بقوّة » .

والحُكم هو الحكمة، أي العلم بطرق الخير ودفع الشرّ. قال تعالى في شأن يحيى « وآتيناه الحكم صبيا »، ولم يكن يحيى حاكما أي قاضيا ، وقد يفسّر الحكم بالقضاء بالحقّ كما في قوله تعالى في شأن داوود وسليمان « وكلاّ آتينا حُكما وعلما » .

وإيتاء هذه الثلاث على التّوزيع، فمنهم من أوتي جميعها وهم الرسل منهم والأنبياء الّذين حكموا بين النّاس مثل داوود وسليمان ، ومنهم من أوتي بعضَها وهم الأنبياء غير الرّسل والصّالحون منهم غير الأنبياء ، وهذا باعتبار شمول اسم الإشارة لآبائهم وذرّيّاتهم وإخوانهم .

والفاء في قوله « فإن يكفر » عاطفة جملة الشّرط على جملة « أولئك الّذين آتيناهم الكتاب » عقّبت بجملة الشّرط وفرّعت عليها لأنّ الغرض من الجمل السابقة من قوله « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر » هو تشويه أمر الشرك بالاستدلال على فساده بنبذ أهل الفضل والخير إيّاه ، فكان للفاء العاطفة عقب ذلك موقع بديع من أحكام نظم الكلام .

وضمير « بها » عائد إلى المذكورات : الكتاب والحكم والنّبوّة.

والإشارة في قوله « هؤلاء » إلى المشركين من أهل مكّة، وهي إشارة إلى حاضر في أذهان السّامعين، كما ورد في حديث سؤال القبر « فيقال له ما ما علمك بهذا الرجل » (يعني النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم –). وفي البخاري قال الأحنف بن قيس : ذهبتُ لأنصر هذا الرجل (يعني عليّ بن أبي طالب).

وقد تقصيت مواقع آي القرآن فوجدته يعبّر عن مشركي قريش كثيرا بكلمة (هؤلاء)، كقوله « بل متّعت هؤلاء وآباءهم » ولم أر من نبّه عليه من قبل .

وكُفر المشركين بنبوءة أولئك الأنبياء تابع لكفرهم بمحمّد – صلى الله عليه وسلّم – ولذلك حكى الله عنهم بعدُ أنّهم « قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » .

ومعنى « وكّلنا بها » وفّقنا للإيمان بها ومراعاتها والقيام بحقّها . فالتّوكيل هنا استعارة،لأنّ حقيقة التّوكيل إسناد صاحب الشيء تدبيرَ شيئه إلى من يتولّى تدبيره ويكفيه كلفةَ حفظه ورعاية ما به بقاؤُه وصلاحُه ونماؤُه . يقال : وكّلته على الشيء ووكّلته بالشيء فيتعدّى بعلى وبالباء . وقد استعير في هذه الآية للتّوفيق إلى الإيمان بالنّبوءة والكتاب والحكم والنّظر في ما تدعو إليه ورعايته تشبيها لتلك الرّعاية برعاية الوكيل، وتشبيها للتّوفيق إليها بإسناد النّظر إلى الوكيل،لأنّ الوكالة تقتضي وُجود الشيء الموكّل بيد الوكيل مع حفظه ورعايته ، فكانت استعارةُ «وكّلنا» لهذا المعنى إيجازا

بديعا يقابل ما يتضمّنه معنى الكفر بها من إنكارها الّذي فيه إضاعة حـدودهـا .

والقوم هم المؤمنون الّذين آمنوا برسالة محمّد ـ صلى الله عليه وسلّم ـ والقرآن وبمَن قبله من الرّسل وما جاءهم من الكتب والحكم والنّبوءة. والمقصود الأوّل منهم المؤمنون الّذين كانوا بمكّة ومن آمن من الأنصار بالمدينة إذ كانت هذه السّورة قد نزلت قُبيل الهجرة. وقد فسّر في الكشّاف القوم بالأنبياء المتقدّم ذكرُهم وادّعى أنّ نظم الآية حمله عليه، وهو تكلّف لا حامل إليه.

ووصفُ القوم بأنّهم «ليسوا بها بكافرين» للدّلالة على أنّهم سارعوا إلى الإيمان بها بمجرّد دعوتهم إلى ذلك فلذلك جيء في وصفهم بالجملة الاسميّة المؤلّفة من اسم (ليس) وخبرها لأنّ ليس بمنزلة حرف نفي إذ هي فعل غير متصرّف فجملتها تدلّ على دوام نفي الكفر عنهم ، وأدخلت الباء في خبر (ليس) لتأكيد ذلك النّفي فصار دوامَ نفي مؤكّدا .

والمعنى إنْ يكفر المشركون بنبوءتك ونبوءةِ مَن قبلك فلا يضرّك كفرهم لأنّا قد وفّقنا قوما مؤمنين للإيمان بك وبهم، فهذا تسلية للرّسول ـ صلى الله عليه وسلّم ـ على إعراض بعض قومه عن دعوته .

وتقديم المجرور على عامله في قوله « ليسوا بها بكافرين » لرعاية الفاصلة مع الاهتمام بمعاد الضمير : الكتاب والحكم والنّبوّة .

﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ .

جملة ابتدائية قصد من استئنافها استقلالها للاهتمام بمضمونها ، ولأنّها وقعت موقع التّكرير لمضمون الجملتين الّتين قبلها : جملة « وهديناهم إلى صراط مستقيم » وجملة «أولئك الّذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوءة». وحقّ التكرير أن يكون مفصولا، وليبنى عليها التّفريع في قوله « فبهداهم

اقتده ». والمشار إليهم باسم الإشارة هم المشار إليهم بقوله « أولئك الّذين آتيناهم الكتاب والحكم والنّبوءة » فإنّهم الّذين أمر نبيّنا ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالاقتداء بهداهم .

وتكرير اسم الإشارة لتأكيد تمييز المشار إليه ولما يقتضيه التكرير من الاهتمام بالخبر .

وأفاد تعريف المسند والمسند إليه قصر جنس الّذين هداهم الله على المذكورين تفصيلا وإجمالا ، لأنّ المهديين من البشر لا يعدون أن يكونوا أولئك المسمّين ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم، فإنّ من آبائهم آدم وهو الأب الجامع للبشر كلّهم، فأريد بالهدى هدى البشر ، أي الصرف عن الضلالة ، فالقصر حقيقي. ولا نظر لصلاح الملائكة لأنّه صلاح جبلّي .

وعدل عن ضمير المتكلّم إلى اسم الجلالة الظاهر لقَرْن هذا الخبر بالمهابة والجلالة .

وقوله « فبهداهم اقتده » تفريع على كمال ذلك الهُدَى ، وتخلُّص إلى ذكر حظّ محمّد ـ صلى الله عليه وسلّم ـ من هُدى الله بعد أن قُدّم قبله مُسْهَبُ ذكر الأنبياء وهديهم إشارة إلى علوّ منزلة محمّد ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وأنّها منزلة جديرة بالتّخصيص بالذكر حيث لم يذكر مع الأنبياء المتقدّمين ، وأنّه جمعَ هُدى الأوّلين ، وأكملت له الفضائل ، وجُمع له ما تفرّق من الخصائص والمزايا العظيمة . وفي إفراده بالذكر وترك عدّه مع الأوّلين رمز بديع إلى فذاذته وتفرّد مقداره ، ورَعْي بديع لحال مجيء رسالته بعد مرور تلك العصور المتباعدة أو المتجاورة ، ولذلك قُدّم المجرور وهو « بهداهم » على عامله، للاهتمام بذلك الهدى لأنّه هو منزلتك الجامعة للفضائل والمزايا ، فلا يليق به الاقتداء بهُدى هو دون هُداهم . ولأجل هذا لم يسبق للنّبيء ـ صلى الله عليه وسلّم ـ اقتداء بأحد ممّن تحنّفوا في الجاهليّة أو تنصّروا أو تهوّدوا. فقد لقي النّبيء ـ صلى الله

عليه وسلّم – زيدَ بن عَمْرو بن نُفَيْلٍ قبل النّبوءة في بَلْدَح وعَرض عليه أن يأكل معه من سُفْرته ، فقال زيد « إنّي لا آكل ممّا تذبحون على أنصابكم » توهّما منه أنّ النبي – صلى الله عليه وسلّم – يدين بدين الجاهليّة ، وألهم الله محمّدا–عليه الصلاة والسلام–السكوت عن إجابته إلهاما لحفظ السرّ المدخّرفلم يقل له إنّي لا أذبح على نُصُب . ولقي ورقةَ بن نوفل غير مرّة بمكّة. ولَقِي بَحيرا الرّاهبَ. ولم يقتد بأحد من أولئك وبقي على الفطرة إلى أن جاءته الرّسالة .

والاقتداء افتعال من القُدوةَ – بضمّ القاف وكسرها – وقياسه على الإسوة يقتضي أنّ الكسر فيه أشهر. وقال في المصباح : الضمّ أكثر. ووقع في المقامات للحريري « وقدوة الشحّاذين » فضُبط بالضمّ. وذكره الواسطي في شرح ألفاظ المقامات في القاف المضمومة، وروى فيه فتح القاف أيضا، وهو نادر. والقدوة هو الّذي يَعمل غيرُه مثل عمله، ولا يعرف له في اللّغة فعل مجرّد فلم يسمع إلاّ اقتدى. وكأنّهم اعتبروا القدوة اسما جامدا واشتقّوا منه الافتعال للدّلالة على التّكلّف كما اشتقّوا من اسم الخريف اخترف ، ومن الأسوة ائْتسى ، وكما اشتقّوا من اسم النمر تَنَمَّر، ومن الحجَر تحجَّر. وقد تستعمل القدوة اسم مصدر لاقتدى. يقال : لي في فلان قُدوة كما في قوله تعالى « لقد كان لكم فيهم أسوة حسنة ».

وفي قوله « فبهداهم اقتده » تعريض للمشركين بأنّ محمّدا – صلى الله عليه وسلّم – ما جاء إلاّ على سنّة الرّسل كلّهم وأنّه ما كان بدعا من الرّسل.

وأمْرُ النّبيء – صلى الله عليه وسلّم – بالاقتداء بهُداهم يؤذن بأنّ الله زَوى إليه كلّ فضيلة من فضائلهم الّتي اختصّ كلّ واحد بها سواء ما اتّفق منه واتّحد، أواختلف وافترق ، فإنّما يقتدي بما أطلعه الله عليه من فضائل الرّسل وسيرهم، وهو الخُلُق الموصوف بالعظيم في قوله تعالى « وإنّك لعلى خلق عظيم » .

ويشمل هداهم ما كان منه راجعا إلى أصول الشّرائع ، وما كان منه راجعا إلى زكاء النّفس وحسن الخُلق . وأمّا ما كان منه تفاريع عن ذلك وأحكاما جزئيّة من كلّ ما أبلغه الله إيّاه بالوحي ولم يأمره باتّباعه في الإسلام ولا بيّن له نسخه ، فقد اختلف علماؤنا في أنّ الشّرائع الإلهيّة السّابقة هل تعتبر أحكامها من شريعة الإسلام إذا أبلغها الله إلى الرّسول – صلى الله عليه وسلّم – ولم يجعل في شريعته ما ينسخها .

وأرى أنّ أصل الاستدلال لهذا أنّ الله تعالى إذا ذكر في كتابه أو أوحى إلى رسوله – عليه الصلاة والسلام – حكاية حكم من الشرائع السابقة في مقام التّنويه بذلك والامتنان ولم يقارنه ما يدلّ على أنّه شُرِع للتّشديد على أصحابه عقوبة لهم ، ولا ما يدلّ على عدم العمل به ، فإنّ ذلك يدلّ على أنّ الله تعالى يريد من المسلمين العمل بمثله إذا لم يكن من أحكام الإسلام ما يخالفه ولا من أصوله ما يأباه ، مثل أصل التّيسير ولا يقتضي القياسُ على حكم إسلامي ما يناقض حكما من شرائع مَن قبلنا . ولا حجّة في الآيات الّتي فيها أمرُ النّبيء – صلى الله عليه وسلّم – باتّباع مَن قبله مثل هذه الآية،ومثل قوله تعالى « ثمّ أوحينا إليك أن اتّبِعْ ملّة إبراهيم حنيفا » ومثل قوله تعالى « شرَع لكم من الدّين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى » ، لأنّ المقصود من ذلك أصول الدّيانة وأسس التّشريع الّتي لا تختلف فيها الشّرائع ، فمن استدلّ بقوله تعالى « فبهداهم اقتده » فاستدلاله ضعيف. قال الغزالي في المستصفى « أراد بالهُدى التّوحيد ودلالةَ الأدلّة العقليّة على الواحدانيّة والصّفات لأنّه تعالى أمره بالاقتداء بهداهم فلو كان المراد بالهدى شرائعهم لكان أمرا بشرائع مختلفة وناسخة ومنسوخة فدلّ أنّه أراد الهدى المشترك بين جميعهم » آهـ . ومعنى هذا أنّ الآية لا تقوم حجّة على المخالف فلا مانع من أن يكون فيها استئناس لمن رأى حجّيّة شرع من قبلنا على الصّفات الّتي ذكرتُها آنفا . وفي صحيح البخاري في تفسير سورة صٓ عن العوّام قال : سألت مجاهدا عن سجدة صٓ فقال : سألت ابن

عبّاس من أين سجدتَ (أي من أيّ دليل أخذت أن تسجد في هذه الآية، يريد أنّها حكاية عن سجود داوود وليس فيها صيغة أمر بالسجود) فقال « أوَمَا تقرأ « أولئك الّذين هدى الله فبهداهم اقتده » فكان داوود ممّن أمر نبيئكم أن يقتدِي به فسجدها داوود فسجدها رسول الله » .

والمذاهب في هذه المسألة أربعةٌ : المذهب الاوّل مذهب مالك فيما حكاه ابن بكير وعبدُ الوهّاب والقرافي ونسبوه إلى أكثر أصحاب مالك : أنّ شرائع من قبلنا تكون أحكاما لنا، لأنّ الله أبلغها إلينا. والحجّة على ذلك ما ثبت في الصحاح من أمر رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — في قضية الرُّبَيّعِ بنتِ النضر حين كسَرَتْ ثنيّة جاريةٍ عمدا أنْ تُكْسر ثنيّتها فراجعتْه أمّها وقالت : واللهِ لا تُكْسَر ثنيّةُ الرّبَيّع فقال لها رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — « كتابُ الله القصاص » ، وليس في كتاب الله حكم القصاص في السنّ إلاّ ما حكاه عن شرع التّوراة بقوله « وكتبنا عليهم فيها أنّ النّفس بالنّفس — إلى قوله — والسنّ بالسنّ ». وما في الموطأ أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلّم — قال: من نسي الصلاة فليصلّها إذا ذكرها فإنّ الله تعالى يقول في كتابه « أقِمْ الصّلاة لذِكْرِي » وإنّما قاله الله حكاية عن خِطابه لموسى — عليه السلام — ، وبظاهر هذه الآية لأنّ الهدى مصدر مضاف فظاهره العموم ، ولا يُسلّم كونُ السياق مخصّصا له كما ذهب إليه الغزالي. ونقل علماء المالكية عن أصحاب أبي حنيفة مثلَ هذا. وكذلك نقل عنهم ابنُ حزم في كتابه الإعراب في الحيرة والالتباس الواقعين في مذاهب أهل الرأي والقياس (1). وفي توضيح صدر الشريعة حكايتُه عن جماعة من أصحابهم ولم يُعيّنه. ونقله القرطبي عن كثير من أصحاب الشافعي. وهو منقول في كتب الحنفيّة عن عامّة أصحاب الشّافعيّ.

المذهب الثّاني : ذهب أكثر الشّافعيّة والظاهرية : أنّ شرع من قبلنا ليس شرعا لنا. واحتجّوا بقوله تعالى « لكُلٍ جعلنا

(1) مخطوط في مكتبتنا.

منكم شرْعَةً ومنهاجا ». ونسب القرطبي هذا القول للكثير من أصحاب مالك وأصحاب الشّافعي. وفي توضيح صدر الشّريعة نسبة مثل هذا القول لجماعة من أصحابهم.

الثالث : إنّما يلزم الاقتداء بشرع إبراهيم – عليه السلام – لقوله تعالى « ثمّ أوحينا إليك أن اتّبِعْ ملّة إبراهيم حنيفا». ولم أقف على تعيين من نسب إليه هذا القول.

الرّابع : لا يلزم إلاّ اتّباع شريعة عيسى لأنّها آخر الشّرائع نسخت ما قبلها. ولم أقف على تعيين صاحب هذا القول. قال ابن رشد في المقدّمات : وهذا أضعف الأقوال.

والهاء في قوله « اقتده » ساكنة عند جمهور القرّاء، فهي هاء السكت الّتي تُجلب عند الوقف على الفعل المعتلّ اللاّم إذا حذفت لامه للجازم، وهي تثبت في الوقف وتحذف في الوصل ، وقد ثبتت في المصحف لأنّهم كانوا يكتبون أواخر الكلم على مراعاة حال الوقف . وقد أثبتها جمهور القرّاء في الوصل، وذلك من إجراء الوصل مجرى الوقف وهو وارد في الكلام الفصيح. والأحسن للقارىء أن يقف عليها جريا على الأفصح ، فجمهور القرّاء أثبتوها ساكنة ما عدا رواية هشام عن ابن عامر فقد حرّكها بالكسر، ووجّه أبو عليّ الفارسي هذه القراءة بأنّها تجعل الهاء ضمير مصدر « اقْتد »، أي اقتد الاقتداء، وليست هاء السكت، فهي كالهاء في قوله تعالى « عذابا لا أعذّبُه أحدا من العالمين » أي لا أعذّب ذلك العذاب أحدا. وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف، بحذف الهاء في حالة الوصل على القياس الغالب .

﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَـٰلَمِينَ ٩٠﴾

استئناف عُقّب به ذلك البيانُ العظيم الجامع لأحوال كثير من الأمم . والإيماءُ إلى نبوءة جمع من الأنبياء والصّالحين ، وبيان طريقة الجدل في تأييد الدّين، وأنّه ما جاء إلاّ كما جاءت مِلل تلك الرّسل ، فلذلك ذيّله الله بأمر رسوله أن يُذكّر قومه بأنّه يذكّرُهم كما ذكّرتْ الرّسلُ أقوامهم، وأنّه

ما جاء إلاّ بالنّصح لهم كما جاءت الرّسل . وافتتح الكلام بفعل « قل » للتّنبيه على أهمّيته كما تقدّم في هذه السّورة غير مرّة . وقُدّم ذلك بقوله « لا أسألكم عليه أجرا » أي لست طالبَ نفع لنفسي على إبلاغ القرآن ، ليكون ذلك تنبيها للاستدلال على صدقه لأنّه لو كان يريد لنفسه نفعا لصانعهم ووافقهم . قال في الكشّاف في سورة هود عند قوله تعالى حكاية عن هود « يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إنْ أجريَ إلاّ على الّذي فطَرَنيَ أفلا تعقلون ». ما من رسول إلاّ واجه قومه بهذا القول لأنّ شأنهم النّصيحة والنّصيحة لا يمحّصها ولا يمحِّضُها إلاّ حَسم المطامع وما دام يتوهّم شيء منها لم تنفع ولم تنجع » آهـ .

قلت : وحكى الله عن نوح مثل هذا في قوله في سورة هود « ويَا قوم لا أسألكم عليه مَالاً إنْ أجريَ إلاّ على الله ».وقال لرسوله أيضا في سورة الشّورى « قل لا أسألكم عليه أجرا إلاّ المودّة في القربى » . فليس المقصود من قوله « لا أسألكم عليه أجرا » ردّ اعتقاد معتقد أو نفي تهمة قيلت ولكن المقصود به الاعتبار ولفت النّظر إلى محض نصح الرّسول – صلى الله عليه وسلم – في رسالته وأنّها لنفع النّاس لا يجرّ منها نفعا إلى نفسه .

والضمير في قوله « عليه » وقوله « إن هو » راجع إلى معروف في الأذهان ؛ فإنّ معرفة المقصود من الضمير مغنية عن ذكر المعاد مثل قوله تعالى « حتّى توارتْ بالحجاب »، وكما في حديث عُمر في خبر إيلاء النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – « فنزل صاحبي الانصاري يوم نوبته فضرب بأبي ضربا شديدا فقال : أثمّ هو » . آلخ. والتّقدير : لا أسألكم على التّبليغ أو الدّعاء أجرا وما دعائي وتبليغي إلاّ ذِكْرى بالقرآن وغيره من الأقوال .

والذّكرى اسم مصدر الذِكر – بالكسر –، وهو ضدّ النّسيان، وتقدّم آنفا. والمُراد بها هنا ذكر التّوحيد والبعث والثّواب والعقاب .

وجَعَل الدّعوة ذكرى للعالمين ، لأنّ دعوته — صلّى الله عليه وسلّم — عامّة لسائر النّاس .

وقد أشعر هذا بأنّ انتفاء سؤال الأجر عليه لسببين : أحدهما أنّه ذِكرى لهم ونصح لنفعهم فليس محتاجا لِجَزاءٍ منهم ، ثانيهما أنّه ذكرى لغيرهم من النّاس وليس خاصّا بهم .

﴿ وَمَا قَدَرُوا ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ 91 ﴾

وجود واو العطف في صدر هذه الجملة ينادي على أنّها نزلت متناسقة مع الجمل الّتي قبلها، وأنّها وإيّاها واردتان في غرض واحد هو إبطال مزاعم المشركين، فهذا عطف على جملة « فإن يكفر بها هؤلاء »،وأنّها ليست ابتدائيّة في غرض آخر. فواو الضّمير في قوله « قدروا » عائد على ما عاد إليه اسم الإشارة في قوله « هؤلاء » كما علمت آنفا . ذلك أنّ المشركين لمّا استشعروا نهوض الحجّة عليهم في نزول القرآن بأنّه ليس بدعا ممّا نزل على الرّسل ، ودحضَ قولهم « لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا » توغّلوا في المكابرة والجحود فقالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » وتجاهلوا ما كانوا يقولونه عن إبراهيم — عليه السّلام — وما يعلمونه من رسالة موسى — عليه السلام — وكتابه. فروى الطبري عن ابن عبّاس ومجاهد : أنّ قائل ذلك هم المشركون من قريش .

وقد جاءت هذه الآية في هذا الموقع كالنتيجة لما قبلها من ذكر الإنبياء وما جاءوا به من الهدى والشّرائع والكتب ، فلا جرم أنّ الّذين قالوا : ما أنزل الله

على بشر من شيء، قد جاءوا إفكا وزورا وأنكروا ما هو معلوم في أجيال البشر بالتّواتر . وهذه الجملة مثل ما حكاه الله عنهم في قوله « وقال الّذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالّذي بين يديه » . ومن أئمّة التّفسير من جعل هذا حكاية لقول بعض اليهود، واختلفوا في أنّه معيّن أو غير معيّن، فعن ابن عبّاس أيضا، وسعيد ابن جبير، والحسن، والسدّي:أنّ قائل « ما أنزل الله على بشر من شيء » بعض اليهود. وروي عن سعيد بن جبير وعكرمة أنّ قائل ذلك مالك بن الصيف القُرظي وكان من أحبار اليهود بالمدينة، وكان سمينا وأنّه جاء يخاصم النّبيء ـ صلى الله عليه وسلّم ـ فقال له النّبيء « أنشدك بالّذي أنزل التّوراة على موسى أمّا تجد في التّوراة أنّ الله يبغض الحَبر السمين » فغضب وقال : والله ما أنزل الله على بشر من شيء. وعن السُدّي : أنّ قائله فِنْحاص اليهودي. ومحمل ذلك كلّه على أنّ قائل ذلك منهم قاله جهلا بما في كتبهم فهو من عامّتهم، أو قاله لجاجا وعِنادا. وأحسب أنّ هذه الرّوايات هي الّتي ألجأت رواتها إلى ادّعاء أنّ هذه الآيات نزلت بالمدينة، كما تقدّم في الكلام على أوّل هذه السّورة.

وعليه يكون وقع هذه الآيات في هذا الموقع لمناسبة قوله « أولئك الّذين آتيناهم الكتاب » الآية، وتكون الجملة كالمعترضة في خلال إبطال حجاج المشركين. وحقيقة « قدروا » عيّنوا القَدْر وضَبطوه أي،عَلّموه عِلما عن تحقّق.

والقَدْر ـ بفتح فسكون ـ مقياسُ الشيء وضابطه ، ويستعمل مجازا في عِلم الأمر بكُنهه وفي تدبير الأمر . يقال : قَدَرَ القومُ أمرهم يقدُرونه ـ بضمّ الدّال ـ في المضارع ، أي ضبطوه ودبّروه . وفي الحديث قول عائشة « فاقدُروا قدْرَ الجاريةِ الحديثة السنّ ». وهو هنا مجاز في العلم الصّحيح، أي ما عرفوا الله حقّ معرفته وما علموا شأنه وتصرّفاته حقّ العلم بها، فانتصب « حقّ » على النّيابة عن المفعول المطلق لإضافته إلى المصدر وهو « قَدْرِه »، والإضافة هنا من إضافة الصّفة إلى الموصوف. والأصل : ما قدروا الله قَدْرَه الحَقّ .

« وإذ قالوا » ظرف ، أي ما قدروه حين قالوا « ما أنزل الله » لأنّهم لمّا نفوا شأنا عظيما من شؤون الله، وهو شأن هديه النّاس وإبلاغهم مرادَه بواسطة الرّسل،

قد جهلوا ما يفضي إلى الجهل بصفة من صفات الله تعالى الّتي هي صفة الكلام ، وجهلوا رحمته للنّاس ولطفه بهم .

ومقالهم هذا يعمّ جميعَ البشر لوقوع النكرة في سياق النّفي لِنفي الجنس ، ويَعمّ جميعَ ما أنزل باقترانه بـ«منْ» في حيز النّفي للدّلالة على استغراق الجنس أيضا، ويعمّ إنزالَ الله تعالى الوحيَ على البشر بنفي المتعلّق بهذين العمومين.

والمراد بـ«شيء» هنا شيء من الوحي، ولذلك أمر الله نبيّه بأن يُفْحمهم باستفهامِ تقريرٍ وإلجاءٍ بقوله « مَن أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى » فذكّرهم بأمر لا يستطيعون جحده لتواتره في بلاد العرب ، وهو رسالة موسى ومجيئه بالتّوراة وهي تدرس بين اليهود في البلد المجاور مكّة ، واليهودُ يتردّدون على مكّة في التّجارة وغيرها ، وأهل مكّة يتردّدون على يثرب وما حولها وفيها اليهود وأحبارهم ، وبهذا لم يذكّرهم الله برسالة إبراهيم — عليه السّلام — لأنّهم كانوا يجهلون أنّ الله أنزل عليه صُحفا فكان قد يتطرّقه اختلاف في كيفية رسالته ونبوءته . وإذا كان ذلك لا يسع إنكاره كما اقتضاه الجواب آخرَ الآية بقوله « قل الله » فقد ثبت أنّ الله أنزل على أحدٍ من البشر كتابا فانتقض قولهم « ما أنزل الله على بشر من شيء» على حسب قاعدة نقض السالبة الكلّية بموجبة جزئيّة. وافتتح بالأمر بالقول للاهتمام بهذا الإفحام ، وإلاّ فإنّ القرآن كلّه مأمور النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بأن يقوله .

والنّور : استعارة للوضوح والحقّ، فإنّ الحقّ يشبّه بالنّور، كما يشبّه الباطل بالظلمة. قال أبو القاسم عليّ التنّوخي :

وكأنّ النّجومَ بين دُجاها سُنَنٌ لاحَ بينهنّ ابتِداعُ

ولذلك عطف عليه « هدى ». ونظيره قولهُ في سورة المائدة « إنّا أنزلنا التّوراة فيها هُدًى ونور » . ولو أطلق النّور على سبب الهدى لصحّ لولا

هذا العطف، كما قال تعالى عن القرآن « ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا » .

وقد انتصب « نورا » على الحال .

والمراد بالنّاس اليهود، أي ليهديهم، فالتّعريف فيه للاستغراق، إلاّ أنّه استغراق عرفي ، أي النّاس الّذين هم قومه بنو إسرائيل .

وقوله « تجعلونه قراطيس » يجوز أن يكون صفة سببيّة للكتاب ، ويجوز أن يكون مُعترضا بين المتعاطفات .

قرأ « تجعلونه – وتبدون – وتخفون » – بتاء الخطاب – مَن عدا ابنَ كثير، وأبَا عمرو، ويعقوب، من العشرة، فإمّا أن يكون الخطاب لغير المشركين إذ الظاهر أن ليس لهم عمل في الكتاب الذي أنزل على موسى ولا باشروا إبداء بعضه وإخفاء بعضه فتعيّن أن يكون خطابا لليهود على طريقة الإدماج (أي الخروج من خطاب الى غيره) تعريضا باليهود وإسماعا لهم وإن لم يكونوا حاضرين من باب إياكَ أعنِي واسمَعي يا جارة ، أو هو التفات من طريق الغيبة الّذي هو مقتضى المقام إلى طريق الخطاب. وحقّه أن يقال يجعلونه – بياء المضارع للغائب – كما قرأ غير هؤلاء الثّلاثة القرّاء . وإمّا أن يكون خطابا للمشركين . ومعنى كونهم يجعلون كتابَ موسى قراطيس يبدون بعضها ويخفون بعضها أنّهم سألوا اليهود عن نبوءة محمّد – صلّى الله عليه وسلّم – فقرأوا لهم ما في التّوراة من التمسّك بالسبتِ، أي دين اليهود، وكتموا ذكر الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – الّذي يأتي من بعدُ ، فأسند الإخفاء والإبداءُ إلى المشركين مجازا لأنّهم كانوا مظهرا من مظاهر ذلك الإخفاء والإبداء . ولعلّ ذلك صدر من اليهود بعد أن دخل الإسلام المدينة وأسلم مَن أسلم من الأوس والخزرج ، فعلم اليهود وبال عاقبة ذلك عليهم فأغروا المشركين بما يزيدهم تصميما على المعارضة . وقد قدّمتُ ما

يرجّح أنّ سورة الأنعام نزلت في آخر مدّة إقامة رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – بمكّة ، وذلك يوجب ظنّنا بأنّ هذه المدّة كانت مبدأ مداخلة اليهود لقريش في مقاومة الدّعوة الإسلاميّة بمكّة حين بلغت إلى المدينة .

قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب « يجعلونه، ويُبدونها، ويخفون » – بالتحتيّة – فتكون ضمائرُ الغيبة عائدة إلى معروف عند المتكلّم ، وهم يهود الزّمان الّذين عُرفوا بذلك .

والقراطيس جمع قرطاس. وقد تقدّم عند قوله تعالى « ولو نزّلنا عليك كتابا في قرطاس » في هذه السّورة . وهو الصحيفة من أي شيء كانت من رَقّ أو كَاغِد أو خرقة . أي تجعلون الكتاب الّذي أنزل على موسى أوراقا متفرّقة قصدا لإظهار بعضها وإخفاء بعض آخر .

وقوله « تبدونها وتخفون كثيرا » صفة لقراطيس، أي تبدون بعضها وتخفون كثيرا منها، ففهم أنّ المعنى تجعلونه قراطيس لغرض إبداء بعض وإخفاء بعض .

وهذه الصّفة في محلّ الذمّ فإنّ الله أنزل كتبه للهُدى ، والهدى بها متوقّف على إظهارها وإعلانها، فمن فرّقها ليظهر بعضا ويخفي بعضا فقد خالف مراد الله منها . فأمّا لو جعلوه قراطيس لغير هذا المقصد لما كان فعلهم مذموما، كما كتب المسلمون القرآن في أجزاء منفصلة لقصد الاستعانة على القراءة ، وكذلك كتابة الألواح في الكتاتيب لمصلحة .

وفي جامع العُتبية في سماع ابن القاسم عن مالك « سُئل مالك – رحمه الله – عن القرآن يُكتب أسداسا وأسباعا في المصاحف، فكره ذلك كراهيةً شديدة وعابها وقال لا يفرّق القرآن وقد جمعه الله وهؤلاء يفرّقونه ولا أرى ذلك. اهـ . قال ابن رشد في البيان والتّحصيل: القرآن أنزل إلى النّبيء – صلّى

الله عليه وسلّم — شيئا بعد شيء حتّى كَمُل واجتمع جملة واحدة فوجب أن يحافظ على كونه مجموعا، فهذا وجه كراهيّة مالك لتفريقه. آهـ .

قلتُ : ولعلّه إنّما كره ذلك خشية أن يكون ذلك ذريعة إلى تفرّق أجزاء المصحف الواحد فيقع بعضها في يد بعض المسلمين فيظنّ أنّ ذلك الجزء هو القرآن كلّه، ومعنى قول مالك : وقد جمعه الله، أنّ الله أمر رسوله — صلّى الله عليه وسلّم — بجمعه بعد أن نزل منجّما، فدلّ ذلك على أنّ الله أراد جمعه فلا يفرّق أجزاء. وقد أجاز فقهاء المذهب تجزْئة القرآن للتعلّم ومسّ جزئه على غير وضوء، ومنه كتابته في الألـــواح .

وقوله «وعُلّمتم ما لم تعلموا» في موضع الحال من كلام مقدّر دلّ عليه قوّة الاستفهام لأنّه في قوّة أخبروني، فإنّ الاستفهام يتضمّن معنى الفعل .

ووقوع الاستفهام بالاسم الدّال على طلب تعيين فاعل الإنزال يقوّي معنى الفعل في الاستفهام إذ تضمّن اسم الاستفهام فعلا وفاعلا مستفهَما عنهما ، أي أخبروني عن ذلك وقد علّمكم الله بالقرآن الّذي أنكرتم كونه من عند الله، احتججتم على إنكار ذلك بنفي أن ينزل الله على بشر شيئا، ولو أنصفتم لوجدتم وامارة نزوله من عند الله ثابتة فيه غير محتاج معها للاستدلال عليه . وهذا الخطاب أشدّ انطباقا على المشركين لأنّهم لم يكونوا عالمين بأخبار الأنبياء وأحوال التّشريع ونظامه فلمّا جاءهم محمّد — عليه الصّلاة والسّلام — علم ذلك من آمَن علما راسخا ، وعلم ذلك من بقي على كفره بما يحصل لهم من سماع القرآن عند الدّعوة ومن مخالطيهم من المسلمين ، وقد وصفهم الله بمثل هذا في آيات أخرى، كقوله تعالى « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » .

ويجوز أن تكون جملة « وعُلّمتم » عطفا على جملة « أنزَلَ الكتاب » على اعتبار المعنى كأنّه قيل : وعلّمكم ما لم تعلموا .

ووجه بناء فعل « عُلّمتم » للمجهول ظهور الفاعل، ولأنّه سيقول «قُل الله».

فإذا تأوّلنا الآية بما روي من قصّة مالك بن الصّيف المتقدّمة فالاستفهام بقوله « مَن أنزل الكتاب » تقريري، إمّا لإبطال ظاهر كلامهم من جحد تنزيل كتاب على بشر، على طريقة إفحام المناظر بإبداء ما في كلامه من لوازم الفساد، مثل فساد اطّراد التّعريف أو انعكاسه ؛ وإمّا لإبطال مقصودهم من إنكار رسالة محمّد – صلّى الله عليه وسلّم – بطريقة الإلزام لأنّهم أظهروا أنّ رسالة محمّد – عليه الصلاة والسلام – كالشيء المحال فقيل لهم على سبيل التّقرير « من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى » ولا يسعهم إلاّ أن يقولوا : الله ، فإذا اعترفوا بذلك فالّذي أنزل على موسى كتابا لم لا ينزل على محمّد مثله، كما قال تعالى « أم يحسدون النّاس على ما آتاهم الله من فضله » الآية .

ثمّ على هذا القول تكون قراءة « تجعلونه قراطيس » بالفوقيّة جارية على الظاهر ، وقراءتُه بالتّحتيّة من قبيل الالتفات . ونكتته أنّهم لمّا أخبر عنهم بهذا الفعل الشّنيع جُعلوا كالغائبين عن مقام الخطاب .

والمخاطب بقوله « وعُلّمتم » على هذا الوجه هم اليهود، فتكون الجملة حالا من ضمير « تجعلونه »، أي تجعلونه قراطيس تخفون بعضها في حال أنّ الله علّمكم على لسان محمّد ما لم تكونوا تعلمون، ويكون ذلك من تمام الكلام المعترض به .

ويجيء على قراءة « يجعلونه قراطيس » – بالتّحتيّة – أن يكون الرّجوع إلى الخطاب بعد الغيبة التفاتا أيضا. وحسّنه أنّه لمّا أخبر عنهم بشيء حَسن عادَ إلى مقام الخطاب، أو لأنّ مقام الخطاب أنسب بالامتنان.

واعلم أنّ نظم الآية صالح للردّ على كلا الفريقين مراعاة لمقتضى الروايتين. فعلى الرّواية الاولى فواو الجماعة في « قدروا – وقالوا » عائدة إلى ما عاد إليه إشارة هؤلاء، وعلى الرّواية الثّانية فالواو واو الجماعة مستعملة في واحد معيّن على طريقة

التّعريض بشخص من باب « ما بالُ أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله »، وذلك من قبيل عود الضّمير على غير مذكور اعتمادا على أنّه مستحضر في ذهن السامع .

وقوله « قل الله » جواب الاستفهام التّقريري. وقد تولّى السائل الجواب لنفسه بنفسه لأنّ المسؤول لا يسعه إلاّ أن يجيب بذلك لأنّه لا يقدر أن يكابر، على ما قرّرتُه في تفسير قوله تعالى « قل لمن ما في السّماوات والارض قل لله » في هذه السّورة .

والمعنى قل الله أنزل الكتاب على موسى. وإذا كان « و عُلّمتم ما لم تعلموا » معطوفا على جملة « أنزل » كان الجواب شاملا له ، أي الله علّمكم ما لم تعلموا فيكون جوابا عن الفعل المسند إلى المجهول بفعل مسند إلى المعلوم على حدّ قول ضرار بن نهشل أو الحارث النهشلي يرثي أخاه يزيد :

لِيُبْكَ يزيد ضارع لخصومة ومختبط ممّا تُطيح الطّوائح

كأنّه سئل من يَبكيه فقال : ضارع .

وعطف « ثمّ ذرّهم في خوضهم يلعبون » بثمّ للدّلالة على التّرتيب الرتبي، أي أنّهم لا تنجع فيهم الحجج والأدلّة فتَرْكُهم وخَوْضهم بعد التّبليغ هو الاولى ولكن الاحتجاج عليهم لتبكيتهم وقطع معاذيرهم .

وقوله « في خوضهم » متعلّق بـ « ذرهم ». وجملة « يلعبون » حال من ضمير الجمع .

وتقدّم القول في « ذر » في قوله تعالى « وذر الّذين اتّخذوا دينهم » .

والخوض تقدّم في قوله تعالى «وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم».

واللّعب تقدّم في « وذر الّذين اتّخذوا دينهم لعبا » في هذه السّورة .

﴿ وَهَـٰذَا كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ

وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿92﴾

« وهذا كتاب » عطف على جملة « قل الله »، أي وقل لهم الله أنزل الكتاب على موسى وهذا كتاب أنزلناه .

والإشارة إلى القرآن لأنّ المحاولة في شأنه من ادّعائهم نفي نزوله من عند الله ، ومن تبكيتهم بإنزال التّوراة،يجعل القرآن كالحاضر المشاهد، فأتي باسم الإشارة لزيادة تمييزه تقوية لحضوره في الأذهان .

وافتتاح الكلام باسم الإشارة المفيد تمييز الكتاب أكمل تمييز ، وبناءُ فعل « أنزلنا » على خبر اسم الإشارة، وهو « كتاب » الّذي هو عينه في المعنى ، لإفادة التّقوية، كأنّه قيل : وهذا أنزلناه .

وجَعْل «كتاب» الّذي حقّه أن يكون مفعول «أنزلنا» مسندا إليه، ونصب فعل « أنزلنا » لضميره ، لإفادة تحقيق إنزاله بالتّعبير عنه مرّتين ، وذلك كلّه للتّنويه بشأن هذا الكتاب .

وجملة « أنزلناه » يجوز أن تكون حالا من اسم الإشارة، أو معترضة بينه وبين خبره . و « مبارك » خبر ثان . والمبارك اسم مفعول من بَاركه ، وبارك عليه، وبارك فيه،وبارك له، إذا جعل له البركة. والبركة كثرة الخير ونماؤه يقال : باركه. قال تعالى « أن بُورك من في النّار ومن حولها » ، ويقال : بارك فيه، قال تعالى « وبارك فيها » .

ولعلّ قولهم (بارك فيه) إنّما يتعلّق به ما كانت البركة حاصلة للغير في زمنه أو مكانه، وأمّا (باركه) فيتعلّق به ما كانت البركة صفة له ،و(بَارك

عليه) جعل البركة متمكّنة منه، (وبارك له) جعل أشياء مباركة لأجله، أي بارك فيمـــا له .

والقرآن مبارَك لأنّه يدلّ على الخير العظيم، فالبركة كائنة به، فكأنّ البركة جعلت في ألفاظه، ولأنّ الله تعالى قد أودع فيه بركة لقارئه المشتغل به بركة في الدّنيا وفي الآخرة ، ولأنّه مشتمل على ما في العمل به كمال النّفس وطهارتها بالمعارف النّظريّة ثمّ العمليّة. فكانت البركة ملازمة لقراءته وفهمه. قال فخر الدّين « قد جرت سنّه الله تعالى بأنّ الباحث عنه (أي عن هذا الكتاب) المتمسّك به يحصل له عزّ الدّنيا وسعادة الآخرة. وأنا قد نقلت أنواعا من العلوم النّقليّة والعقليّة فلم يَحْصُل لي بسبب شيء من العلوم من أنواع السّعادات في الدّنيا مثلُ ما حصل لي بسبب خدمة هذا العلم (يعني التّفسير).

و « مصدّق » خبر عن « كتاب » بدون عطف.

والمُصدّق تقدّم عند قوله تعالى « مُصدّقا لما بين يَديه » في سورة البقرة، وقوله « ومصدّقا بين يدي » وفي سورة آل عمران. و « الّذي » من قوله « الّذي بين يديه » اسم موصول مراد به معنى جَمع . وإذ قد كان جمع الّذي وهو الّذين لا يستعمل في كلام العرب إلاّ إذا أريد به العاقل وشبِهه، نحو «إنّ الّذين تدعون من دون الله عبادٌ أمثالكم » لتنزيل الأصنام منزلة العاقل في استعمال الكلام عرفا . فلا يستعمل في جمع غير العاقل إلاّ الّذي المفرد، نحو قوله تعالى « والّذي جاء بالصّدق وصدّق به أولئك هم المتّقون ».

والمراد بـ « الّذي بين يديه » ما تقدّمه من كتب الانبياء، وأخصّها التّوراة والإنجيل والزّبور، لانّها آخر ما تداوله النّاس من الكتب المنزّلة على الانبياء، وهو مصدّق الكتب النّازلة قبل هذه الثّلاثة وهي صحف إبراهيم وموسى .

ومعنى كون القرآن مصدّقها من وجهين ، أحدهما أنّ في هذه الكتب الوعد

بمجيء الرّسول المقفّى على نبوءة أصحاب تلك الكتب، فمجيء القرآن قد أظهر صدق ما وعدت به تلك الكتب ودلّ على أنّها من عند الله .

وثانيهما أنّ القرآن مصدّق أنبيائها وصدّقها وذكر نورها وهداها ، وجاء بما جاءت به من أصول الدّين والشّريعة . ثمّ إنّ ما جاء به من الأحكام التي لم تكن ثابتة فيها لا يخالفها . وأمّا ما جاء به من الاحكام المخالفة للأحكام المذكورة فيها من فروع الشّريعة فذلك قد يبيّن فيه أنّه لأجل اختلاف المصالح ، أو لأنّ الله أراد التّيسير بهده الامّة .

ومعنى « بين يديه » ما سبقه. وقد تقدّم بيانه عند قوله تعالى « فإنّه نزّله على قلبك بإذن الله مصدّقا لما بين يديه » في سورة البقرة، وعند قوله « ومصدّقا لما بين يديّ من التّوراة » في سورة آل عمران .

وأمّا جملة « ولتنذر أمّ القرى » فوجود واو العطف في أوّلها مانع من تعليق « لتنذر » بفعل « أنزلناه »، ومن جعل المجرور خبرا عن «كتاب» خلافا للتفتزاني، إذ الخبر إذا كان مجرورا لا يقترن بواو العطف ولا نظير لذاك في الاستعمال، فوجود لام التّعليل مع الواو مانع من جعلها خبرا آخر لـ«كتاب»، فلا محيص عند توجيه انتظامها مع ما قبلها من تقدير محذوف أو تأويل بعض ألفاظها ، والوجه عندي أنّه معطوف على مقدّر ينبىء عنه السّياق. والتّقدير : ليؤمن أهل الكتاب بتصديقه ولتنذر المشركين . ومثل هذا التّقدير يطّرد في نظائر هذه الآية بحسب ما يناسب أن يقدّر . وهذا من أفانين الاستعمال الفصيح. ونظيره قوله تعالى « هذا بلاغ للنّاس ولينذروا به وليعلموا أنّما هو إله واحد وليذّكّر أولوا الالباب » في سورة إبراهيم .

ووقع في الكشّاف أنّ « ولتنذر » معطوف على ما دلّت عليه صفة الكتاب، كأنّه قيل : أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدّمه والإنذار آه . وهذا وإن استتبّ في هذه الآية فهو لا يحسن في آية سورة إبراهيم، لأنّ لفظ « بلاغ » اسم ليس

فيه ما يشعر بالتّعليل ، و « للنّاس » متعلّق به واللاّم فيه للتّبليغ لا للتّعليل ، فتعيّن تقدير شيء بعده نحو لينتبهوا أو لئلاّ يؤخذوا على غفلة وليُنْذَروا به.

والإنذار : الإخبار بما فيه توقّع ضرّ، وضدّه البشارة. وقد تقدّم عند قوله تعالى « إنّا أرسلناك بالحقّ بشيرا ونذيرا » في سورة البقرة. واقتُصر عليه لأنّ المقصود تخويف المشركين إذ قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » .

وأمّ القرى: مكّة، وأمّ الشيء استعارة شائعة في الأمر الّذي يُرجع إليه ويلتفّ حوله ، وحقيقة الأمّ الانثى الّتي تلد الطفل فيرجع الولد إليها ويلازمها ، وشاعت استعارة الأمّ للأصل والمرجع حتّى صارت حقيقة، ومنه سمّيت الراية أمّا، وسُمّي أعلى الرأس أمّ الرأس، والفاتحة أمّ القرآن. وقد تقدّم ذلك في تسمية الفاتحة. وإنّما سمّيت مكّة أمّ القرى لأنّها أقدم القرى وأشهرها وما تقرّت القرى في بلاد العرب إلاّ بعدها، فسمّاها العرب أمّ القرى، وكان عرب الحجاز قبلها سكّان خيام.

وإنذار أمّ القرى بإنذار أهلِها، وهذا من مجاز الحذف كقوله تعالى « واسألْ القرية »، وقد دلّ عليه قوله « ومن حولها »، أي القبائل القاطنة حول مكّة مثل خُزاعة ، وسعد بن بَكْر ، وهوازن ، وثقيف ، وكنانة .

ووجه الاقتصار على أهل مكّة ومن حولها في هذه الآية أنّهم الّذين جرى الكلام والجدال معهم من قوله « وكذّب به قومك وهو الحقّ »، إذ السّورة مكّية وليس في التّعليل ما يقتضي حصر الإنذار بالقرآن فيهم حتّى نتكلّف الادّعاء أنّ « من حولها » مراد به جميع أهل الارض .

وقرأ الجمهور « ولتنذر أمّ القرى » بالخطاب ، وقرأه أبو بكر وحده عن عاصم « ولينذر » ـــ بياء الغائب ـــ على أن يكون الضّمير عائدا إلى « كتاب » .

وقوله « والّذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به » احتراس من شمول الإنذار المؤمنين الّذين هم يومئذ بمكّة وحولها المعروفون بهذه الصّلة دون غيرهم من

أهل مكّة ،ولذلك عبّر عنهم بهذا الموصول لكونه كاللّقب لهم، وهو مميّزهم عن أهل الشّرك لأنّ أهل الشّرك أنكروا الآخرة .

وليس في هذا الموصول إيذان بالتّعليل، فإنّ اليهود والنّصارى يؤمنون بالآخرة ولم يؤمنوا بالقرآن ولكنّهم لم يكونوا من أهل مكّة يومئذ.

وأخبر عن المؤمنين بأنّهم يؤمنون بالقرآن تعريضا بأنّهم غير مقصودين بالإنذار فيعلم أنّهم أحقّاء بضدّه وهو البشارة .

وزادهم ثناء بقوله « وهم على صلاتهم يحافظون » إيذانا بكمال إيمانهم وصدقه، إذ كانت الصّلاة هي العمل المختصّ بالمسلمين، فإنّ الحجّ كان يفعله المسلمون والمشركون، وهذا كقوله « هدى للمتّقين الّذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصّلاة » ولم يكن الحجّ مشروعا للمسلمين في مدّة نزول هذه السّورة .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾

لمّا تقضّى إبطال ما زعموه من نفي الإرسال والإنزال والوحي ، النّاشىء عن مقالهم الباطل ، إذ قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء »، وعقّب ذلك بإثبات ما لأجله جحدوا إرسال الرّسل وإنزال الوحي على بشر ، وهو إثبات أنّ هذا الكتاب منزّل من الله ، عُقّب بعد ذلك بإبطال ما اختلقه المشركون من الشّرائع الضّالة في أحوالهم الّتي شرعها لهم عَمْرو بن لُحَيٍّ من عبادة الاصنام، وزعمهم أنّهم شفعاءُ لهم عند الله، وما يستتبع ذلك من البحيرة ، والسّائبة ، وما لم يذكر اسم الله عليه من الذبائح ، وغير ذلك . فهم ينفون الرّسالة تارة في حين أنّهم يزعمون أنّ الله أمرهم بأشياء فكيف بلّغهم ما أمرهم الله به في زعمهم ، وهم قد قالوا «ما أنزل الله على بشر من شيء». فلزمهم أنّهم قد كذّبوا على الله فيما زعموا أنّ الله أمرهم به لأنّهم عطّلوا طريق وصول مراد الله إلى خلقه وهو طريق الرّسالة فجاءوا بأعجب مقالة .

وذكر من استخفّوا بالقرآن فقال بعضهم : أنا أوحيَ إليّ ، وقال بعضهم: أنا أقول مثلَ قول القرآن ، فيكون المراد بقوله « ومن أظلم ممَّن افترى على الله كذبا » تسفيه عقائد أهل الشّرك والضّلالة منهم على اختلافها واضطرابها. ويجوز أن يكون المراد مع ذلك تنزيه النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – عمّا رموه به من الكذب على الله حين قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » لأنّ الّذي يعلم أنّه لا ظلم أعظم من الافتراء على الله وادّعاءِ الوحي باطلا لا يُقدم على ذلك، فيكون من ناحية قول هرقل لأبي سفيان « وسألتُك هل كنتم تتّهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال فذكَرْتَ أنْ لا ، فقد أعرِفُ أنّه لم يكن ليَذَرَ الكذب على النّاس ويكذب على الله » .

والاستفهام إنكاري فهو في معنى النّفي ، أي لا أحد أظلم من هؤلاء أصحاب هذه الصّلات . ومساقه هنا مساق التّعريض بأنّهم الكاذبون إبطالا لتكذيبهم إنزال الكتاب، وهو تكذيب دلّ عليه مفهوم قوله « والّذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به» لاقتضائه أنّ الّذين لا يؤمنون بالآخرة وهم المشركون يكذّبون به؛ ومنهم الّذي قال : أوحي إليّ ؛ ومنهم الّذي قال : سأنزل مثل ما أنزل الله ؛ ومنهم من افترى على الله كذبا فيما زعموا أنّ الله أمرهم بخصال جاهليتهم . ومثل هذا التّعريض قوله تعالى في سورة العقود « قل هل أنبّئكم بشرّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه » الآية عقب قوله « يأيّها الّذين آمنُوا لاَ تَتّخذُوا الّذين اتّخذوا دِينكم هُزؤا ولعبا من الّذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفّار أولياء » الآية .

وتقدّم القول في « ومَنْ أظلم » عند قوله تعالى « ومن أظلم ممّن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » في سورة البقرة .

والافتراء : الاختلاق، وتقدّم في قوله تعالى « ولكن الّذين كفروا يفترون على الله الكذب » في سورة العقود .

« ومَن » موصولة مراد به الجنس ، أي كلّ من افترى أو قال ، وليس

المراد فردا معيّنا ، فالّذين افتروا على الله كذبا هم المشركون لأنّهم حلّلوا وحرّموا بهواهم وزعموا أنّ الله أمرهم بذلك ، وأثبتوا لله شفعاء عنده كذبا .

و « أوْ قال أوحي إليّ » عطف على صلة « مَن »، أي كلّ من ادّعى النّبوءة كذبا، ولم يزل الرّسل يحذّرون النّاس من الّذين يدّعون النّبوءة كذبا كما قدّمته. روي أنّ المقصود بهذا مسيلمة متنبّىء أهل اليمامة، قاله ابن عبّاس وقتادة وعكرمة . وهذا يقتضي أن يكون مسيلمة قد ادّعى النّبوءة قبل هجرة النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – إلى المدينة لأنّ السّورة مكّيّة. والصّواب أنّ مسيلة لم يدع النّبوءة إلاّ بعد أن وفد على النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – في قومه بني حنيفة بالمدينة سنة تسع طامعا في أن يجعل له رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – الأمرَ بعده فلمّا رجع خائبا ادّعى النّبوءة في قومه .

وفي تفسير ابن عطيّة أنّ المراد بهذه الآية مع مسيلمة الأسودُ العَنْسِي المتنبّىء بصنعاء. وهذا لم يقله غيرُ ابن عطيّة. وإنّما ذكَر الطّبري الأسود تنظيرا مع مسيلمة فإنّ الأسود العنْسي ما ادّعى النّبوءة إلاّ في آخر حياة رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – . والوجه أنّ المقصود العموم ولا يضرّه انحصار ذلك في فرد أو فردين في وقت مّا وانطباق الآية عليه .

وأمّا « من قال سأنزل مثل ما أنزل الله »، فقال الواحدي في أسباب النّزول ، عن ابن عبّاس وعكرمة : أنّها نزلت في عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري وكان قد أسلم بمكّة، وكان يكتب الوحي للنّبيء – صلّى الله عليه وسلّم –، ثمّ ارتدّ وقال : أنا أقول مثل ما أنزل الله، استهزاء، وهذا أيضا لا ينثلج له الصّدر لأنّ عبد الله بن أبي سرح ارتدّ بعد الهجرة ولحق بمكّة وهذه السّورة مكّيّة . وذكر القرطبي عن عكرمة، وابنُ عطيّة عن الزّهراوي والمهدوي أنّها: نزلت في النضر ابن الحارث كان يقول: أنا أعارض القرآن. وحفظوا له أقوالا، وذلك على سبيل الاستهزاء . وقد رووا أنّ أحدا من المشركين قال : إنّما هو قول شاعر وإنّي سأنزل مثله ؛ وكان هذا قد تكرّر من المشركين كما أشار إليه القرآن ، فالوجه

أنّ المراد بالموصول العموم ليشمل كلّ من صدر منه هذا القول ومن يتابعهم عليه في المستقبل .

وقولهم « مثلَ ما أنزل الله » إمّا أن يكونوا قالوا هذه العبارة سخرية كما قالوا « يأيّها الّذي نُزّلَ عليه الذّكْر إنّك لمجنون » ، وإمّا أن يكون حكاية من الله تعالى بالمعنى، أي قال سأنزل مثل هذا الكلام، فعبَّر الله عنه بقوله « ما أنزل الله » كقوله « وقولِهم إنَّا قتلْنا المسيحَ عيسى ابن مريم رسولَ الله » .

﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّـٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَـٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ 93 ﴾

عُطِفت جملة « ولو ترى إذ الظّالمون في غمرات الموت » على جملة « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا » لانّ هذه وعيد بعقاب لأولئك الظّالمين المفترين على الله والقائلين «أوحي إلينا» والقائلين «سأنزل مثل ما أنزل الله».

فـ « الظّالمون » في قوله « ولو ترى إذ الظّالمون في غمرات الموت » يشمل أولئك ويشمل جميع الظّالمين المشركين ، ولذلك فالتّعريف في « الظّالمون » تعريفُ الجنس المفيد للاستغراق .

والخطاب في « تَرى » للرّسول ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ، أو كلّ من تتأتّى منه الرّؤية فلا يختصّ به مخاطب .

ثمّ الرّؤية المفروضة يجوز أن يُراد بها رؤية البصر إذا كان الحال المحكي

من أحوال يوم القيامة ، وأن تكون عِلمية إذا كانت الحالة المحكيّة من أحوال النّزع وقبض أرواحهم عند الموت .

ومفعول « ترى » محذوف دلّ عليه "الظّرف المضاف. والتّقدير : ولو ترى الظّالمين إذ هم في غمرات الموت ، أي وقتهم في غمرات الموت ، ويجوز جعل (إذْ) اسما مجرّدا عن الظرفيّة فيكون هو المفعول كما في قوله تعالى « واذكروا إذْ كنتم قليلا » فيكون التّقدير ، ولو ترى زمَنَ الظّالمون في غمرات الموت. ويتعيّن على هذا الاعتبار جعل الرّؤية عِلميّة لأنّ الزّمن لا يُـرى .

والمقصود من هذا الشّرط تهويل هذا الحال، ولذلك حذف جواب (لو) كما هو الشّأن في مقام التّهويل . ونظائرُه كثيرة في القرآن . والتّقدير : لرأيت أمرا عظيما .

والغمرة – بفتح الغين – ما يغمُر ، أي يَغُمّ من الماء فلا يترك للمغمور مخلصا. وشاعت استعارتها للشدّة تشبيها بالشدّة الحاصلة للغريق حين يغمره الوادي أو السّيل حتّى صارت الغمرة حقيقة عرفيّة في الشدّة الشّديدة .

وجَمْع الغمرات يجوز أن يكون لتعدّد الغمرات بعدد الظّالمين فتكون صيغة الجمع مستعملة في حقيقتها. ويجوز أن يكون لقصد المبالغة في تهويل ما يصيبهم بأنّه أصناف من الشّدائد هي لتعدّد أشكالها وأحوالها لا يعبّر عنها باسم مفرد. فيجوز أن يكون هذا وعيدا بعذاب يلقونه في الدّنيا في وقت النّزع. ولمّا كان للموت سكرات جعلت غمرةُ الموت غمَرات.

و (في) للظرفيّة المجازيّة للدّلالة على شدّة ملابسة الغمرات لهم حتّى كأنّها ظرف يحويهم ويحيط بهم .

فالموت على هذا الوجه مستعمل في معناه الحقيقي وغمراتُه هي آلام النّزع .

وتكـون جملـة « أخـرجـوا أنفسكـم » حكـاية قول الملائكة لهـم عنـد قبـض أرواحهـم . فيكون إطلاقُ الغمـرات مجـازا مفـردا ويكـون المـوت حقيقة. ومعنى بسـط اليـد تمثيـلا للشـدّة في انتـزاع أرواحهـم ولا بسـط ولا أيـديَ . والانفـس بمعنـى الارْواح ، أي أخـرجـوا أرْواحكـم مـن أجسادكم، أي هـاتـوا أرواحكم، والامر للإهانـة والإرْهـاق إغـلاظا في قبض أرواحهـم ولا يتركـون لهم راحـة ولا يعاملـونهم بلين ، وفيه إشارة إلى أنّهم يجْزعـون فلا يلفظـون أرواحهـم وهو على هـذا الوجـه وعيد بـالآلام عنـد النّزع جزاءً في الـدّنيا على شركـهم، وقـد كان المشركون في شكّ من البعث فتُوعِّدُوا بما لا شكّ فيه، وهو حال قبض الارواح بأنّ الله يسلّط عليهم ملائكة تقبض أرواحهم بشدّة وعنف وتذيقهم عـذابا في ذلك . وذلك الوعيد يقع من نفوسهم موقعـا عظيمـا لأنّهـم كـانوا يخافـون شدائـد النّزع وهو كقـولـه تعـالى « ولـو ترى إذ يتوفّى الّذين كفـروا الملائكة يضربـون وجوهـهـم وأدبـارهـم » الآية ، وقول « أخرجـوا أنفسكم » على هـذا صادر من المـلائكة .

ويجـوز أن يكـون هذا وعيـدا بمـا يـلاقيه المشركون من شدائـد العـذاب يوم القيامـة لمناسبة قوله بعد « ولقـد جئتمـونا فُرادى » ؛ فغمـرات المـوت تمثيـل لحـالهم يوم الحشر في منازعـة الشّدائـد وأهـوال القيامة بحال منهـم في غمـرات الموت وشدّائد النّزع فالموت تمثيل وليس بحقيقة. والمقصود من التّمثيل تقريب الحـالة وإلاّ فـإنّ أهـوالهم يومئـذ أشدّ من غمـرات المـوت ولـكن لا يـوجـد في المتعـارف مـا هو أقصى من هـذا التّمثيـل دلالـة على هـول الألـم. وهـذا كمـا يقـال : وجـدت ألـم المـوت، وقول أبي قتادة في وقعة حُنَين « فَضَمَّنِي ضَمَّةً وَجَدْتُ منهـا ريحَ الموت »، وقول الحـارث بن هشـام المخزومي :

وشَمِمْتُ ريحَ المَـوْت من تِلْقائِهم   في مَأزِقٍ والخيـلُ لَمْ تَتَبَـدَّدِ

وجـملة « والمـلائكـةُ بـاسطـوا أيـديهـم » حـال، أي والمـلائكـة مـادّونَ أيديهم

إلى المشركيـن ليقبضوا عليهم ويدفعوهم إلى الحساب على الوجه الثّاني، أو ليقبضوا أرواحهم على الوجه الاوّل، فيكون بسط الايدي حقيقة بأنّ تتشكّل الملائكة لهم في أشكال في صورة الآدميين . ويجوز أن يكون بسط الايدى كناية عن المَسّ والإيلام، كقوله « لئن بسطتَ إليّ يدَك لتقتلني » .

وجمله « أخرجوا أنفسكم » مقول لقول محذوف. وحذف القول في مثله شائع، والقول على هذا من جانب الله تعالى . والتّقدير : نقول لهم : أخرجوا أنفسكم والانفس بمعنى الذوات. والأمر للتعجيز، أي أخرجوا أنفسكم من هذا العذاب إن استطعتم، والإخراج مجاز في الإنقاذ والإنجاء لانّ هذا الحال قبلَ دخولهم النّار. ويجوز إبْقاء الإخراج على حقيقته إن كان هذا الحال واقعا في حين دخولهم النّار .

والتّعريف في «اليوم» للعهد وهو يوم القيامة الّذي فيه هذا القول ، وإطلاق اليوم عليه مشهور ، فإنْ حُمل الغمرات على النّزع عند الموت فاليوم مستعمل في الوقت، أي وقت قبض أرواحهم .

وجملة « اليوم تجزون » إلخ استئنافُ وعيد، فُصلت للاستقلال والاهتمام، وهي من قول المـــلائكة .

و « تُجْزَوْن » تعطَوْن جزاء ، والجزاء هو عِوض العمل وما يقابَل به من أجر أو عقوبة. قال تعالى « جَزاء وفاقا »، وفي المثل : المرء مَجْزِيّ بما صَنَع إنْ خيرا فخير وإنْ شرّا فشرّ . يقال : جزَاه يجزيه فهو جاز . وهو يتعدّى بنفسه إلى الشّيء المعطَى جزاء ، ويتعدّى بالباء إلى الشّيء المكافَأ عنه، كما في هذه الآية. ولذلك كانت الباء في قوله تعالى في سورة يونس « والّذين كسبوا السيّئات جزاء سيّئة بمثلها » مُتؤوّلا على معنى الإضافة البيانيّة. أي جزاء هو سيّئة، وأنّ مجرور الباء هو السيّئة المجزى عنها، كما اختاره ابن جني . وقال الاخفش : الباء فيه زائدة لقوله تعالى « وجزاء سيّئة سيّئة مثلها ». ويقال : جازى بصيغة المفاعلة. قال الرّاغب : ولم يجىء في القرآن : جَـــازى.

والهُون : الهَوَان، وهو الذّلّ. وفسّره الزّجاج بالهوان الشّديد، وتبعه صاحب الكشّاف، ولم يقله غيرهما من علماء اللّغة . وكلام أهل اللّغة يقتضي أنّ الهُون مرادف الهوان ، وقد قرأ ابن مسعود « اليوم تجزون عذاب الهَوَان » .

وإضافة العذاب إلى الهون لإفادة ما تقتضيه الإضافة من معنى الاختصاص والمِلك ، أي العذاب المتمكّن في الهُون المُلازم له .

والباء في قوله « بما كنتم تقولون » باء العوض لتعديّة فعل « تُجزون » إلى المجزي عنه. ويجوز جَعل الباء للسببيّة، أي تجزون عذاب الهون بسبب قولكم، ويعلم أنّ الجزاء على ذلك، و (ما) مصدريّة . ثمّ إن كان هذا القول صادرا من جانب الله تعالى فذكر اسم الجلالة من الإظهار في مقام الإضمار لقصد التّهويل. والاصل بما كنتم تقولون عليّ .

وضُمّن « تقولون » معنى تَكْذِبون ، فعُلّق به قوله « على الله » ، فعلم أنّ هذا القول كذب على الله كقوله تعالى « ولو تَقَوّل علينا بعض الأقاويل » الآية ، وبذلك يصحّ تنزيل فعل « تقولون » منزلة اللازم فلا يقدّر له مفعول لأنّ المراد به أنّهم يكذبون ، ويصحّ جعل غير الحقّ مفعولا لـ « تقولون »، وغير الحقّ هو الباطل، ولا تكون نسبته إلى الله إلاّ كذبا .

وشمل « ما كنتم تقولون » الاقوالَ الثّلاثة المتقدّمة في قوله « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذبا — إلى قوله — مثلَ ما أنزل الله » وغيرَهـا .

و « غير الحقّ » حال من (ما) الموصولة أو صفة لمفعول مطلق أو هو المفعول به لـ « تقولون » .

وقوله « وكنتم عن آياته » عطف على « كنتم تقولون »، أي وباستكباركم عن آياته. والاستكبار : الإعراض في قلّة اكتراث، فبهذا المعنى يتعدّى إلى الآيات ، أو أريد من الآيات التأمّل فيها فيكون الاستكبار على حقيقته ، أي تستكبرون عن التدبّر في الآيات وترون أنفسكم أعظم من صاحب تلك الآيات .

وجواب (لو) محذوف لقصد التّهويل . والمعنى : لرأيتَ أمرا مُفْظعا . وحَذْفُ جواب (لو) في مثل هذا المقام شائع في القرآن. وتقدّم عند قوله تعالى « ولو ترى الّذين ظلموا إذ يرون العذاب » في سورة البقرة .

﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاؤُا لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ ٩٤

إن كان القول المقدّر في جملة « أخرجوا أنفسكم » قولا من قِبَل الله تعالى كان قوله « ولقد جئتمونا فرادى » عطفا على جملة « أخرجوا أنفسكم » ، أي يقال لهم حين دفعهم الملائكة إلى العذاب : أخرجوا أنفسكم ، ويقال لهم : لقد جئتمونا فرادى . فالجملة في محلّ النّصب بالقول المحذوف . وعلى احتمال أن يكون «غمرات الموت» حقيقة، أي في حين النّزع يكون فعل «جئتمونا» من التّعبير بالماضي عن المستقبل القريب، مثل : قد قامت الصّلاة، فإنّهم حينئذ قاربوا أن يرجعوا إلى مَحض تصرّف الله فيهم .

وإن كان القول المقدّر قولَ الملائكة فجملة« ولقد جئتمونا فُرادى »عطف على جملة « ولو ترى إذ الظّالمون » فانتقل الكلام من خطاب المعتبرين بحال الظّالمين إلى خطاب الظّالمين أنفسهم بوعيدهم بما سيقول لهم يومئذ . فعلى الوجه الاوّل يكون « جئتمونا » حقيقة في الماضي لأنّهم حينما يقال لهم هذا القول قد حصل منهم المجيء بين يدي الله. و (قد) للتّحقيق .

وعلى الوجه الثّاني يكون الماضي معبّرا به عن المستقبل تنبيها على تحقيق وقوعه، وتكون (قد) ترشيحا للاستعارة.

وإخبـارهـم بأنّهم جاءوا ليس المراد به ظاهر الإخبار لأنّ مجيئهم معلوم لهم ولكنّه مستعمل في تخطئتهم وتوقيفهم على صدق ما كانوا يُنذرون به على لسان الرّسول فينكرونه وهو الرّجوع إلى الحياة بعد الموت للحساب بين يدي الله .

وقد يقصد مع هذا المعنى معنى الحصول في المكنة والمصير إلى ما كانوا يحسبون أنّهم لا يصيرون إليه، على نحو قوله تعالى « ووجد الله عنده »، وقول الـرّاجز :

قد يُصبح الله إمام السّاري

والضّمير المنصوب في « جئتمونا » ضمير الجلالة وليس ضمير الملائكة بدليل قوله « كما خلقناكم » .

و « فُرادى » حال من الضّمير المرفوع في « جئتمونا » أي منعزلين عن كلّ ما كنتم تعتزّون به في الحياة الاولى من مال وولد وأنصار ، والأظهر أنّ (فُرادى) جمع فَرْدَان مثل سُكارى لسكران. وليس فُرادى المقصورُ مرادفا لفُرادَ المعدولِ لأنّ فُرادَ المعدول يدلّ على معنى فَرْدا فَرْدا ، مثل ثُلاث ورُباع من أسماء العدد المعدولة . وأمّا فرادى المقصور فهو جمع فردان بمعنى المنفرد . ووجه جمعه هنا أنّ كلّ واحد منهم جاء منفردا عن ماله .

وقوله « كما خلقناكم أوّل مرّة » تشبيه للمجيء أريد منه معنى الإحياء بعد الموت الّذي كانوا ينكرونه فقد رأوه رأي العين ، فالكاف لتشبيه الخلق الجديد بالخلق الأوّل فهو في موضع المفعول المطلق .

و (ما) المجرورة بالكاف مصدريّة . فالتّقدير : كخلْقِنا إيّاكم ، أي جئتمونا مُعَادَيْن مخلوقين كما خلقناكم أوّل مرّة، فهذا كقوله تعالى « أفعيينا بالخلق الأوّل بل هم في لبس من خلق جديد » .

والتّخويل : التفضّل بالعطاء . قيل : أصله إعطاء الخَوَل – بفتحتين – وهو الخدم ، أي إعطاء العبيد . ثمّ استعمل مجازا في إعطاء مطلق ما ينفع ، أي تركتم ما أنعمنا به عليكم من مال وغيره .

و (ما) موصولة ومعنى تركهم إيّاه وراء ظهورهم بعدُهم عنه تمثيلا لحال البعيد عن الشّيء بمن بارحه سائرا ، فهو يترك من يبارحه وراءه حين مبارحته لانّه لو سار وهو بين يديه لبلغ إليه ولذلك يمثّل القاصد للشّيء بأنّه بين يديه، ويقال للأمر الّذي يهيّئه المرءُ لنفسه : قد قدّمه .

« وتَركتم » عطف على « جئتمونا » وهو يبيّن معنى «فرادى» إلاّ أنّ في الجملة الثّانيّة زيادة بيان لمعنى الانفراد بذكر كيفية هذا الانفراد لانّ كلا الخبرين مستعمل في التّخطئة والتّنديم ، إذ جاءوا إلى القيامة وكانوا ينْفون ذلك المجيء وتركوا ما كانوا فيه في الدّنيا وكان حالهم حال من ينوي الخلود . فبهذا الاعتبار عطفت الجملة ولم تفصل . وأبو البقاء جعل الجملة حالا من الواو في « جئتمونا » فيصير ترك ما خوّلوه هو محلّ التّنكيل .

وكذلك القول في جملة « وما نَرى معكم شفعاءكم » أنّها معطوفة على « جئتمونا – وتركتم » لأنّ هذا الخبر أيضا مراد به التّخطئة والتّلهيف، فالمشركون كانوا إذا اضطربت قلوبهم في أمر الإسلام علّلوا أنفسهم بأنّ آلهتهم تشفع لهم عند الله . وقد روى بعضهم : أنّ النّضر بن الحارث قال ذلك ، ولعلّه قاله استسخارا أو جهلا، وأنّ الآية نزلت ردّا عليه ، أي أن في الآية ما هو ردّ عليه لا أنّها نزلت لإبطال قوله لأنّ هذه الآيات متّصل بعضها ببعض ، وفي قوله « وما نرى معكم شفعاءكم » بيان أيضا وتقرير لقوله « فرادى » .

وقوله « وما نرى معكم شفعاءكم » تهكّم بهم لأنّهم لا شفعاء لهم فسيق الخطاب إليهم مساق كلام من يترقّب ، أي يرى شيئا فلم يره على

نحو قوله في الآية الاخرى « ويقول أين شركائي الّذين كنتم تُشَاقُّون فيهم »، بناء على أنّ نفي الوصف عن شيء يدلّ غالبا على وجود ذلك الشّيء، فكان في هذا القول إيهام أنّ شفعاءهم موجودون سوى أنّهم لم يحضروا ، ولذلك جيء بالفعل المنفي بصيغة المضارع الدالّ على الحال دون الماضي ليشير إلى أنّ انتفاء رؤية الشّفعاء حاصل إلى الآن، ففيه إيهام أنّ رؤيتهم محتملة الحصول بعد في المستقبل، وذلك زيادة في التهكّم .

وأضيف الشّفعاء إلى ضمير المخاطبين لأنّه أريد شفعاء معهودون، وهم الآلهة الّتي عبدوها وقالوا « ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زلفى » — « ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ». وقد زيد تقرير هذا المعنى بوصفهم بقوله « الّذين زعمتم أنّهم فيكم شركاء » .

والزّعم : القول الباطل سواء كان عن تعمّد للباطل كما في قوله تعالى « ألم تر إلى الّذين يزعمون أنّهم آمنوا بما أنزل إليك » أم كان عن سوء اعتقاد كما هنا، وقوله « ويوم نحشرهم جميعا ثمّ نقول للّذين أشركوا أين شركاؤكم الّذين كنتم تزعمون » ، وقد تقدّم ذلك في هاتين الآيتين في سورة النّساء وفي هذه السورة .

وتقديم المجرور في قوله « فيكم شركاء » للاهتمام الّذي وجهُه التّعجيب من هذا المزعوم إذ جعلوا الأصنام شركاء لله في أنفسهم وقد علموا أنّ الخالق هو الله تعالى فهو المستحقّ للعبادة وحده فمن أين كانت شركة الاصنام لله في استحقاق العبادة ، يعني لو ادّعوا للأصنام شيئا مغيبا لا يُعرف أصل تكوينه لكان العجب أقلّ، لكن العجب كلّ العجب من ادّعائهم لهم الشركة في أنفسهم، لأنّهم لمّا عبدوا الاصنام وكانت العبادة حقّا لاجل الخالقيّة ، كان قد لزمهم من العبادة أن يزعموا أنّ الاصنام شركاء لله في أنْفُس خلقه ، أي في خلقهم ، فلذلك عُلِّقت النّفوس بالوصف الدالّ على الشركة .

وتقدّم معنى الشّفاعة عند قوله تعالى « ولا يُقبل منها شفاعة » في سورة البقرة .

وجملة « لقد تقطّع بينكم » استئناف بياني لجملة «وما نرى معكم شفعاءكم » لأنّ المشركين حين يسمعون قوله « ما نَرى معكم شفعاءكم يعتادهم الطّمع في لقاء شفعائهم فيتشوّفون لانّ يعلموا سبيلهم، فقيل لهم : لقدْ تقطَّع بينكم تأييسا لهم بعد الإطماع التهكمي ، والضّمير المضاف إليه عائد إلى المخاطبين وشفعائهم

وقرأ نافع، والكسائي، وحفص عن عاصم – بفتح نون – « بينَكم ». فـ (بينَ) على هذه القراءة ظرف مكان دالّ على مكان الاجتماع والاتّصال فيما يضاف هُو إليه . وقرأ البقيّة – بضمّ نون – « بينكم » على إخراج (بين) عن الظّرفية فصار اسما متصرّفا وأسند إليه التقطّع على طريقة المجاز العقلي .

وحذف فاعل تقطّع على قراءة الفتح لأنّ المقصود حصول التقطّع، ففاعله اسم مُبهم ممّا يصلح للتقطّع وهو الاتّصال. فيقدّر :لقد تقطّع الحَبْل أو نحوُه. قال تعالى « وتقطَّعت بهم الأسباب ». وقد صار هذا التّركيب كالمثَل بهذا الإيجاز. وقد شاع في كلام العرب ذكر التقطّع مستعارا للبعد وبطلان الاتّصال تبعا لاستعارة الحبل للاتّصال، كما قال امرؤ القيس :

تَقَطَّعَ أسبابُ اللُّبانةِ والهوى عَشِيَّةَ جاوزنا حَمَاةَ وشَيْزَرَا

فمن ثمّ حسن حذف الفاعل في الآية على هذه القراءة لدلالة المقام عليه فصَار كالمثل . وقدّر الزمخشري المصدر المأخوذ من « تقطّع » فاعلا ، أي على إسناد الفعل إلى مصدره بهذا التّأويل ، أي وقع التقطّع بينكم . وقال التفتزاني « الاوْلى أنّه أسند إلى ضمير الامْر لتقرّره في النّفوس ، أي تقطّع الأمْر بينكم » .

وقريب من هذا ما يقال : إنّ « بينكم » صفة أقيمت مقام الموصوف

الّذي هو المسند إليه ، أي أمر بينكم ، وعلى هذا يكون الاستعمال من قبيل الضّمير الّذي لم يذكر مَعاده لكونه معلوما من الفعل كقوله « حتّى توارت بالحجاب » ، لكن هذا لا يعهد في الضّمير المستتر لانّ الضّمير المستتر ليس بموجود في الكلام وإنّما دعا إلى تقديره وجود مَعاده الدّال عليه. فأمّا والكلام خليّ عن معاد وعن لفظ الضّمير فالمتعيّن أن نجعله من حذف الفاعل كما قرّرته لك ابتداء ، ولا يقال : إنّ « توارت بالحجاب » ليس فيه لفظ ضمير إذ التّاء علامة لإسناد الفعل إلى مؤنّث لانّا نقول : التّحقيق أنّ التّاء في الفعل المسند إلى الضّمير هي الفاعل .

وعلى قراءة الرّفع جعل «بينكم» فاعلا ، أي أخرج عن الظّرفية وجعل اسما للمكان الّذي يجتمع فيه ماصْدق الضمير المضاف إليه اسم المكان ، أي انفصل المكان الّذي كان محلّ اتّصالكم فيكون كناية عن انفصال أصحاب المكان الّذي كان محلّ اجتماع. والمكانية هنا مجازيّة مثل « لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله ».

وقوله « وضلّ عنكم » عطف على « تقطّع بينكم » وهو من تمام التهكّم والتّأييس. ومعنى ضلّ : ضدّ اهتدى، أي جهل شفعاؤكم مكانكم لمّا تقطّع بينكم فلم يهتدوا إليكم ليشفعوا لكم. و (ما) موصولة ماصْدقها الشفعاء لاتّحاد صلتها وصلة « الّذين زعمتم أنّهم فيكم شركاء »، أي الّذين كنتم تزعمونهم شركاء، فحذف مفعولا الزّعم لدلالة نظيره عليهما في قوله « زعمتم أنّهم فيكم شركاء »، وعُبّر عن الآلهة بـ(ما) الغالبة في غير العاقل لظهور عدم جدواها، وفسّر ابن عطيّة وغيره ضَلّ بمعنى غاب وتلف وذهب، وجعلوا (ما) مصدريّة ، أي ذهب زعمكم أنّها تشفع لكم . وما ذكرناه في تفسير الآية أبلغ وأوقع .

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ

ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿95﴾ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَاعِلُ ٱلَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿96﴾

استئناف ابتدائي انتُقل به من تقرير التّوحيد والبعث والرّسالة وأفانين المواعظ والبراهين الّتي تخلّلت ذلك إلى الاستدلال والاعتبار بخلق الله تعالى وعجائب مصنوعاته المشاهدة ، على انفراده تعالى بالإلهيّة المستلزم لانتفاء الإلهيّة عمّا لا تقدر على مثل هذا الصّنع العجيب، فلا يحقّ لها أن تعبد ولا أن تشرك مع الله تعالى في العبادة إذ لا حقّ لها في الإلهيّة ، فيكون ذلك إبطالا لشرك المشركين من العرب ، وهو مع ذلك إبطال لمعتَقد المعطّلين من الدُهريين منهم بطريق الاوْلى ، وفي ذلك امتنان على المقصودين من الخطاب وهم المشركون بقرينة قوله « فأنّى تُؤْفَكُون »، أي فتكفرون النّعمة. وفيه عِلم ويقين للمؤمنين من المصدّقين واستزادة لمعرفتهم بربّهم وشكرهم .

وافتتاحُ الجملة بـ«إنّ» مع أنّه لا ينكر أحد أنّ الله هو فاعل الافعال المذكورة هنا، ولكنّ النّظر والاعتبار في دلالة الزّرع على قدرة الخالق على الإحياء بعد الموت كما قدر على إماتة الحي، لمّا كان نظرا دقيقا قد انصرف عنه المشركون فاجْترأوا على إنكار البعث ، كان حالهم كحال من أنكر أو شَكّ في أنّ الله فالقُ الحبّ والنَّوى ، فأكّد الخبر بحرف (إنّ) .

وجيء بالجملة الاسميّة للدّلاله على ثبات هذا الوصف دوامه لانّه وصف ذاتي لله تعالى، وهو وصف الفعل أو وصف القدرة وتعلُّقاتها في مصطلح من لا يثبت صفات الافعال، ولمّا كان المقصود الاكتفاء بدلالة فلق الحبّ والنّوى على قدرة الله على إخراج الحيّ من الميّت ، والانتقالُ من ذلك إلى دلالته على إخراج الحيّ من الميّت في البعث ، لم يؤت في هذا الخبر بما يقتضي الحصر إذ ليس المقام مقام القصر .

والفَلْق : شَقّ وصدعُ بعض أجزاء الشّيء عن بعض، والمقصود الفلق الّذي تنبثق منه وشائج النّبْت والشّجر وأصولها، فهو محلّ العبرة من علم الله تعالى وقدرته وحكمته .

والحَبّ اسم جمع لما يثمره النّبت ، واحده حبّة . والنَّوى اسم جمع نواة، والنّواة قلب التّمرة. ويطلق على ما في الثّمار من القلوب الّتي منها ينبت شجرها مثل العنب والزّيتون، وهو العَجَم بالتّحريك اسم جمع عَجَمة.

وجملة « يخرج الحيّ من الميّت » في محلّ خبر ثان عن اسم (إنّ) تتنزّل منزلة بيان المقصود من الجملة قبلها وهو الفَلْق الّذي يخرج منه نبتا أو شجرا ناميا ذا حياة نباتية بعد أن كانت الحبّة والنّواة جسما صلبا لا حياة فيه ولا نماءَ. فلذلك رجّح فصل هذه الجملة عن الّتي قبلها إلاّ أنّها أعمّ منها لدلالتها على إخراج الحيوان من ماء النطفة أو من البيض، فهي خبر آخر ولكنّه بعمومه يبيّن الخبر الأوّل، فلذلك يحسن فصل الجملة، أو عدم عطف أحد الاخبار .

وعُطف على « يخرج الحيّ من الميّت » قولُه « ومخرج الميّت من الحيّ » لأنّه إخبار بضدّ مضمون « يخرج الحيّ من الميّت » وصنع آخر عجيب دالّ على كمال القدرة وناف تصرّف الطّبيعة بالخَلْق ، لأنّ الفعل الصّادر من العالم المختار يكون على أحوال متضادّة بخلاف الفعل المتولّد عن سبب طبعي ، وفي هذا الخبر تكلمة بيان لما أجمله قوله « فالقُ الحبّ والنّوى »، لأنّ فلق الحبّ عن النّبات والنّوى عن الشّجر يشمل أحوالا مُجملة، منها حال إثمار النّبات والشّجر: حبّا ييبس وهو في قصب نباته فلا تكون فيه حياة، ونوىً في باطن الثّمار يبَسا لا حياة فيه كنوى الزّيتون والتّمر، ويزيد على ذلك البيان بإخراج البيض واللّبَن والمِسْك واللّؤلؤ وحجر (البازهر) من بواطن الحيوان الحيّ ، فظهر صدور الضدّين عن القدرة الإلهيّة تمام الظّهور .

وقد رَجَح عطفُ هذا الخبر لأنّه كالتكملة لقوله « يخرج الحيّ من الميّت » أي يفعل الأمرين معا كقوله بعده « فالقُ الإصباح وجاعلُ اللّيل سكنا ». وجعله في الكشّاف عطفا على «فالق الحبّ» بناء على أنّ مضمون قوله « مُخرج الميّت من الحيّ » ليس فيه بيان لمضمون « فالق الحبّ » لأنّ فلق الحبّ ينشأ عنه إخراج الحيّ من الميّت لا العكس ، وهو خلاف الظّاهر لأنّ علاقة وصف «مخرج الميّت من الحيّ» بخبر «يخرج الحيّ من الميّت» أقوى من علاقته بخبر «فالق الحبّ والنّوى» .

وقد جيء بجملة « يخرج الحيّ من الميّت » فعليّة للدّلالة على أنّ هذا الفعل يتجدّد ويتكرّر في كلّ آن، فهو مُراد معلوم وليس على سبيل المصادفة والاتّفاق .

وجيء في قوله «ومُخرج الميّت من الحيّ» اسما للدّلالة على الدّوام والثّبات، فحصل بمجموع ذلك أنّ كلا الفعلين متجدّد وثابِت ، أي كثير وذاتيّ، وذلك لانّ أحد الإخراجين ليس أوْلى بالحكم من قرينه فكان في الاسلوب شِبه الاحتباك .

والإشارة بـ « ذلكم » لزيادة التّمييز وللتّعريض بغباوة المخاطبين المشركين لغفلتهم عن هذه الدّلالة على أنّه المنفرد بالإلهيّة ، أي ذلكم الفاعل الافعال العظيمة من الفلق وإخراج الحيّ من الميّت والميّت من الحيّ هو الّذي يعرفه الخلق باسمه العظيم الدالّ على أنّه الاله الواحد ، المقصور عليه وصف الإلهيّة فلا تعدلوا به في الإلهيّة غيره ، ولذلك عقّب بالتّفريع بالفاء قوله « فأنّى تؤفكون » .

والأَفك ــ بفتح الهمزة ــ مصدر أفَكَه يأفكه، من باب ضرب، إذا صرفه عن مكان أو عن عَمل ، أي فكيف تصرفون عن توحيده .

و(أنّى) بمعنى من أين . وهو استفهام تعجيبي إنكاري ، أي لا يوجد موجب يصرفكم عن توحيده . وبُني فعل « تؤفكون » للمجهول لعدم تعيّن

صارفهم عن توحيد اللهِ ، وهو مجموع أشياء : وسوسة الشّيطان ، وتضليل قادتهم وكبرائهم ، وهوى أنفسهم .

وجمله « ذلك الله » مستأنفة مقصود منها الاعتبار ، فتكون جملة « ذلكم الله فأنّى تؤفكون » اعتراضا .

و«فالق الإصباح» يجوز أن يكون خبرا رابعا عن اسم (إنّ)، ويجوز أن يكون صفة لاسم الجلالة المخبر به عن اسم الإشارة، فيكون قوله « فأنّى تؤفكون » اعتراضا .

والإصباح – بكسر الهمزة – في الأصل مصدر أصبح الأفُق، إذا صار ذا صباح. وقد سمّي به الصباح، وهو ضياء الفجر فيقابل اللّيلَ وهو المراد هنا.

وفلْق الإصباح استعارة لظهور الضّياء في ظلمة اللّيل، فشبّه ذلك بفلق الظلمة عن الضّياء، كما استعير لذلك أيضا السّلخ في قوله تعالى « وآية لهم اللّيل نسلخ منه النّهار ». فإضافة «فالق» إلى «الإصباح» حقيقيّة وهي لأدنى ملابسة على سبيل المجاز. وسنبيّنه في الآية الآتية لأنّ اسم الفاعل له شائبة الاسميّة فيضاف إضافة حقيقيّة، وله شائبة فعلية فيضاف إضافة لفظيّة. وهو هنا لمّا كان دالاّ على وصف في الماضي ضعف شبهه بالفعل لأنّه إنّما يشبه المضارع في الوزن وزمنِ الحال أو الاستقبال. وقد يعتبر فيه المفعوليّة على التّوسّع فحُذف حرف الجرّ ، أي فالق عن الإصباح فانتصب على نزع الخافض ، ولذلك سمّوْا الصّبح فَلَقا – بفتحتين – بزنة ما بمعنى المفعول كما قالوا مسكَن ، أي مسكون إليه فتكون الإضافة على هذا لفظية بالتأويل وليست إضافته من إضافة الوصف الى معموله إذ ليس الإصباح مفعول الفلْق والمعنى فالق عن الإصباح فيعلم أنّ المفلوق هو الليل ولذلك فسّروه فالق ظلمة الإصباح ، أي الظلمة التي يعقبها الصبح وهي ظلمة الغَبَش،فإنّ فلق الليل عن الصبح أبدع في مظهر القدرة وأدخل في المنّة بالنعمة، لانّ الظلمة عدم والنور وجود. والإيجاد هو مظهر القدرة

ولا يكون العدم ومظهرا للقدرة إلاّ إذا تسلّط على موجود وهو الإعدام ، وفلق الإصباح نعمة أيضا على النّاس لينتفعوا بحياتهم واكتسابهم .

« وجاعل اللّيل سكنا » عطف على « فالق الإصباح » .

وقرأه الجمهور—بصيغة اسم الفاعل وجرّ « اللّيلِ »—لمناسبة الوصفين في الاسميّة والإضافة. وقرأه عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلَف. «وجَعَل» بصيغة فعل المضي وبنصب «اللّيل» .

وعُبّر في جانب اللّيل بمادة الجعل لانّ الظلمة عدم فتعلّق القدرة فيها هو تعلّقها بإزالة ما يمنع تلك الظلمة من الانوار العارضة للأفق . والمعنى أنّ الله فلق الإصباح بقدرته نعمة منه على الموجودات ولم يجعل النّور مستمرّا في الافق فجعله عارضا مجزّءا أوقاتا لتعود الظّلمة إلى الافق رحمة منه بالموجودات ليسكنوا بعد النّصَب والعمل فيستجمّوا راحتهم .

والسكَن— بالتّحريك— على زنة مُرادف اسم المفعول مثل الفلَق على اعتباره مفعولا بالتوسّع بحذف حرف الجرّ وهو ما يسكن إليه ، أي تسكن إليه النّفس ويطمئنّ إليه القلب ، والسّكون فيه مجاز . وتسمّى الزّوجة سكَنا والبيتُ سكنا قال تعالى « والله جعل لكم من بيوتكم سكنا » ، فمعنى جَعْل اللّيل سكنا أنّه جعل لتحصل فيه راحة النّفس من تعب العمل .

وعُطف « الشّمس والقمر » على «اللّيل» بالنّصب رعيا لمحلّ اللّيل لأنّه في محلّ المفعول لـ « جاعل » بناء على الإضافه اللّفظيّة . والعطف على المحلّ شائع في مواضع من كلام العرب مثل رفع المعطوف على اسم (إنّ)، ونصب المعطوف على خبَر ليس المجرور بالباء .

والحسبان في الاصل مصدر حسَب — بفتح السّين — كالغُفران ، والشُّكران ،

والكفران ، أي جعلها حسابا ، أي علامة حسابٍ للنّاس يحسبون بحركاتها أوقات اللّيل والنّهار ، والشّهور، والفصول ، والاعوام . وهذه منّة على النّاس وتذكير بمظهر العلم والقدرة، ولذلك جعل للشّمس حسبان كما جُعل للقمر، لانّ كثيرا من الامم يحسبون شهورهم وأعوامهم بحساب سير الشّمس بحلولها في البروج وبتمام دورتها فيها. والعرب يحسبون بسير القمر في منازله. وهو الذي جاء به الاسلام، وكان العرب في الجاهليّة يجعلون الكبس لتحويل السنة إلى فصول متماثلة ، فموقع المنّة أعمّ من الاعتبار الشّرعي في حساب الاشهر والاعوام بالقمري ، وإنّما استقام ذلك للنّاس بجعل الله حركات الشّمس والقمر على نظام واحد لا يختلف، وذلك من أعظم دلائل علم الله وقدرته، وهذا بحسب ما يظهر للنّاس منه ولو اطّلعوا على أسرار ذلك النّظام البديع لكانت العبرة به أعظم.

والإخبار عنهما بالمصدر إسناد مجازي لانّه في معنى اسم الفاعل، أي حاسبين . والحاسب هم النّاس بسبب الشّمس والقمر .

والإشارة بـ« ذلك » إلى الجعل المأخوذ من « جاعل » .

والتّقدير : وضع الاشياء على قدْر معلوم كقوله تعالى « وخلق كلّ شيء فقدّره تقديرا » .

والعزيز : الغالب ، القاهر ، والله هو العزيز حقّا لأنّه لا تتعاصى عن قدرته الكائنات كلّها. والعليم مبالغة في العلم، لأنّ وضع الاشياء على النّظام البديع لا يصدر إلاّ عن عالم عظيم العلم .

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٩٧ ﴾

عطف على جملة « وجاعل اللّيل سكنا » ، وهذا تذكير بوحدانيّة الله ، وبعظيم خلقة النّجوم ، وبالنّعمة الحاصلة من نظام سيرها إذ كانت هداية

للنّاس في ظلمات البرّ والبحر يهتدون بها . وقد كان ضبط حركات النّجوم ومطالعها ومغاربها من أقدم العلوم البشريّة ظهر بين الكلدانيّين والمصريّين القدماء. وذلك النّظام هو الّذي أرشد العلماء إلى تدوين علم الهيئة.

والمقصود الاوّل من هذا الخبر الاستدلال على وحدانيّة الله تعالى بالإلهيّة، فلذلك صيغ بصيغة القصر بطريق تعريف المسند والمسند إليه ، لأنّ كون خلق النّجوم من الله وكونها ممّا يهتدَى بها لا ينكره المخاطبون ولكنّهم لم يَجْرُوا على ما يقتضيه من إفراده بالعبادة .

والنّجُوم جمع نجم، وهو الكوكب، أي الجسم الكروي المضيء في الأفق ليْلا الّذي يبدو للعين صغيرا، فليس القمر بنجْم .

و « جَعَل » هنا بمعنى خَلَق، فيتعدّى إلى مفعول واحد و « لكُم ». متعلّق بـ « جعل » ، والضّمير للبشر كلّهم، فلام « لكم » للعلّة .

وقوله « لتهتدوا بها » علّة ثانية لِ«جعَل» فاللاّم للعلّة أيضا، وقد دلّت الاولى على قصد الامتنان، فلذلك دخلت على ما يدلّ على الضّمير الدالّ على الذّوات، كقوله « ألم نشرح لك صدرك » ، واللاّم الثّانية دلّت على حكمة الجعل وسبب الامتنان وهو ذلك النّفع العظيم . ولمّا كان الاهتداء من جملة أحوال المخاطبين كان موقع قوله « لتهتدوا » قريبا من موقع بدل الاشتمال بإعادة العامل ، وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « تكون لنا عيدا لأوّلنا وآخرنا » في سورة المائدة .

والمراد بالظلمات : الظلمة الشّديدة، فصيغة الجمع مستعملة في القوّة. وقد تقدّم أنّ الشّائع أن يقال : ظلمات، ولايقال : ظلمة، عند قوله تعالى « وتَركهم في ظلمات لا يبصرون » في سورة البقرة .

وإضافة «ظلمات» إلى «البرّ والبحر» على معنى (في) لانّ الظّلمات واقعة في

هذين المكانين، أي لتهتدوا بها في السّير في الظّلمات. ومن ينفي الإضافة على معنى (في) يجعلها إضافة على معنى اللاّم لادنى ملابسة كما في كوكب الخرقاء (1).

والإضافة لأدنى ملابسة، إمّا مجاز لغوي مبنى على المشابهة، فهو استعارة على ما هو ظاهر كلام المفتاح في مبحث البلاغة والفصاحة إذ جعل في قوله تعالى « يأرض ابلعي ماءك » إضافة الماء إلى الارض على سبيل المجاز تشبيها لاتّصال الماء بالارض باتّصال الملك بالمالك آهـ . فاستُعمل فيه الإضافة الّتي هي على معنى لام الملك فهو استعارة تبعيّة ؛ وإمّا مجاز عقلّي على رأي التفتزاني في موضع آخر إذ قال في كوكب الخرقاء « حقيقة الإضافة اللاّميّة الاختصاص الكامل ، فالإضافة لادنى ملابسة تكون مجازا حُكميا » . ولعلّ التفتزاني يرى الاختلاف في المجاز باختلاف قرب الإضافة لادنى ملابسة من معنى الاختصاص وبعدها منه كما يظهر الفرق بين المثالين ، على أنّ قولهم: لادنى ملابسة، يؤذن بالمجاز العقلي لانّه إسناد الحكم أو معناه إلى ملابسٍ لما هُو لَهُ .

وجملة « قد فصّلنا الآيات » مستأنفة للتّسجيل والتّبليغ وقطع معذرة من لم يؤمنوا. واللاّم للتّعليل متعلّق بـ « فصّلنا » كقوله :

ويوم عقرت للعذاري مطيّتي

أي فصّلنا لأجل قوم يعلمون .

وتفصيل الآيات تقدّم عند قوله تعالى « وكذلك نفصّل الآيات » في هذه السّورة . وجعل التّفصيل لقوم يعلمون تعريضا بمَن لم ينتفعوا من هذا التّفصيل بأنّهم قوم لا يعلمون .

---

(1) فى قول الشاعر الذى لم يعرف اسمه :

إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة   سُهيلٌ أذاعت غزلها فى القرائب

والتّعريف في «الآيات» للاستغراق فيشمل آية خلق النّجوم وغيرها .

والْعِلم في كلام العرب إدْراك الاشياء على ما هي عليه قال السّمَوْأل أو عبد الملك الحارثي :

فليس سواء عالم وجهول

وقال النّابغة :

ولَيْسَ جاهِلُ شيءٍ مثلَ مَنْ علِما

والّذين يعلمون هم الّذين انتفعوا بدلائل الآيات، وهم الّذين آمنوا بالله وحده، كما قال تعالى « إنّ في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون » .

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ 98 ﴾

هذا تذكير بخلق الإنسان وكيف نشأ هذا العدد العظيم من نفْس واحدة كما هو معلوم لهم ، فالّذي أنشأ النّاس وخلقهم هو الحقيق بعبادتهم دون غيره ممّا أشركوا به، والنّظر في خلقة الإنسان من الاستدلال بأعظم الآيات. قال تعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » .

والقصر الحاصل من تعريف المسند إليه والمسند تعريض بالمشركين، إذ أشركوا في عبادتهم مع خالقهم غيرَ من خلقهم على نحو ما قررتُه في الآية قبل هذه .

والإنشاء : الإحداث والإيجاد. والضّمير المنصوب مراد به البشر كلّهم. والنّفس الواحدة هي آدم ـ عليه السّلام ـ .

وقوله « فمستقرّ » الفاء للتّفريع عن « أنشأكم »، وهو تفريع المشتَمَل عليه المقارن على المشتمِل. وقرأه الجمهور « مستقَر » ـ بفتح القاف ـ وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وروح عن يعقوب «بكسر القاف». فعلى قراءة ـ فتح القاف ـ يكون مصدرا ميميا، و«مستَودَع» كذلك، ورفعهما على أنّه مبتدأ حُذف خبره،

تقديره : لكم أو منكم ، أو على أنّه خبر لمبتدأ محذوف تقديره : فأنتم مُستقرّ ومستودَع . والوصف بالمصدر للمبالغة في الحاصل به ، أي فتفرّع عن إنشائكم استقرار واستيداع ، أي لكم .

وعلى قراءة — كسر القاف — يكون المستقرّ اسم فاعل. والمستودَع اسم مفعول من استودعَه بمعنى أودعه ، أي فمستقِرّ منكم أقررناه فهو مستقرّ، ومستودَع منكم ودّعناه فهو مستودَع. والاستقرار هو القرار، فالسّين والتّاء فيه للتّأكيد مثل استجاب . يقال : استقرّ في المكان بمعنى قرّ . وتقدّم عند قوله تعالى « لكلّ نبأ مستقرّ » في هذه السورة .

والاستيداع : طلب التّرك، وأصله مشتقّ من الوَدْع، وهو التّرك على أن يُسترجع المستوْدَعُ . يقال : استودعه مالا إذا جعله عنده وديعة، فالاستيداع مؤذن بوضع موقّت ، والاستقرار مؤذن بوضع دائم أو طويل .

وقد اختلف المفسّرون في المراد بالاستقرار والاستيداع في هذه الآية مع اتّفاقهم على أنّهما متقابلان. فعَن ابن مسعود : المستقَرّ الكون فوق الارض، والمستودَع الكون في القبْر. وعلى هذا الوجه يكون الكلام تنبيها لهم بأنّ حياة النّاس في الدّنيا يعقبها الوضع في القبور وأنّ ذلك الوضع استيداع موقّت إلى البعث الّذي هو الحياة الاولى ردّا على الّذين أنكروا البعث .

وعن ابن عبّاس : المستقرّ في الرّحم والمستودَع في صلب الرجل، ونقل هذا عن ابن مسعود أيضا، وقاله مجاهد والضحّاك وعطاء وإبراهيم النخعي، وفسّر به الزجّاج. قال الفخر : وممّا يدلّ على قوّة هذا القول أنّ النّطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا والجنين يبقى في رَحم الامّ زمانا طويلا . وعن غير هؤلاء تفسيرات أخرى لا يثلج لها الصّدر أعرضنا عن التّطويل بها . وقال الطّبري « إنّ الله لم يخصّص معنى دون غيره، ولا شكّ أنّ من بني آدم مستقرّا في الرّحم ومستودَعا في الصلب، ومنهم من هو مستقرّ على ظهر الارض أو بطنها ومستودَع في أصلاب الرّجال ، ومنهم مستقرّ في

القبر مستودَع على ظهر الأرض ، فكلّ مستقِرّ أو مستودع بمعنى من هذه المعاني داخل في عموم قوله « فمستقَرّ ومستودع » آهـ .

وقال ابن عطيّة : الّذي يقتضيه النّظر أنّ ابن آدم هو مستودَع في ظهر أبيه وليس بمستقرّ فيه لأنّه ينتقل لا محالة ثمّ ينتقل إلى الرّحم ثمّ ينتقل إلى الدّنيا ثمّ ينتقل إلى القبر ثمّ ينتقل إلى الحشر ثمّ ينتقل إلى الجنّة أو النّار. وهو في كلّ رتبة بينَ هذين الظرفين مستقِرّ بالإضافة إلى الّتي قبلها ومستودَع بالإضافة إلى الّتي بعدها. آهـ .

والأظهر أن لا يقيّد الاستيداع بالقبور بل هو استيداع من وقت الإنشاء، لأنّ المقصود التّذكير بالحياة الثّانية، ولأنّ الاظهر أنّ الواو ليست للتّقسيم بل الاحسن أن تكون للجمع، أي أنشأكم فشأنكم استقرار واستيداع فأنتم في حال استقراركم في الأرض ودائع فيها ومرجعكم إلى خالقكم كما ترجع الوديعة إلى مودِعها . وإيثار التّعبير بهذين المصدرين ما كان إلاّ لإرادة توفير هذه الجملة .

وعلى قراءة – كسر القاف – هو اسم فاعل. «ومستودع» اسم مفعول، والمعنى هو هو .

وقوله « قد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون » تقرير لنظيره المتقدّم مقصود به التّذكير والإعذار .

وعدل عن (يعلمون) إلى « يفقهون » لأنّ دلالة إنشائهم على هذه الأطوار من الاستقرار والاستيداع وما فيهما من الحكمة دلالة دقيقة تحتاج إلى تدبّر ، فإنّ المخاطبين كانوا معرضين عنها فعبّر عن علمها بأنّه فِقه ، بخلاف دلالة النّجوم على حكمة الاهتداء بها فهي دلالة متكرّرة ، وتعريضا بأنّ المشركين لا يعلمون ولا يفقهون، فإنّ العلم هو المعرفة الموافقة للحقيقة،

والفقه هو إدراك الأشياء الدّقيقة . فحصل تفصيل الآيات للمؤمنين وانتفى الانتفاع به للمشركين، ولذلك قال بعدَ هذا « إنّ في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ».

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّـٰتٍ مِّنْ أَعْنَـٰبٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَأَيَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ 99

القول في صيغة القصر من قوله « وهو الّذي أنزل » آلخ كالقول في نظيره السّابق . و (مِن) في قوله « مِن السّماء » ابتدائية لأنّ ماء المطر يتكوّن في طبقات الجوّ العُليا الزمهريرية عند تصاعد البخار الارضي إليها فيصير البخار كثيفا وهو السّحاب ثمّ يستحيل مـاء .

فالسّماء اسم لأعلى طبقات الجوّ حيث تتكوّن الأمطار . وتقدّم في قوله تعالى « أو كَصيّب من السّماء » في سورة البقرة .

وعُدل عن ضمير الغيبة إلى ضمير التكلّم في قوله « فأخرجْنا » على طريقة الالتفات .

والباء للسّببيّة جَعل الله الماء سببا لخروج النّبات ، والضّمير المجرور بالباء عائد إلى الماء .

والنّباتُ اسم لما يَنبت، وهو اسم مصدر نَبَتَ، سمّي به النّابت على طريقة المجاز الّذي صار حقيقة شائعة فصار النيات اسما مشتركا مع المصدر .

و « شيء » مراد به صِنف من النّبات بقرينة إضافة « نباتَ » إليه. والمعنى : فأخرجنا بالماء ما ينبت من أصناف النّبت. فإنّ النبت جنس له أنواع كثيرة ؛ فمنه زرع وهو ما له ساق ليّنة كالقَصَب ؛ ومنه شجر وهو ما له ساق غليظة كالنّخل ، والعنب ؛ ومنه نَجْم وأبّ وهو ما ينبت لاصِقا بالتّراب ، وهذا التّعميم يشير إلى أنّها مختلفة الصّفات والثّمرات والطبائع والخصوصيات والمذاق ، وهي كلّها نابتة من ماء السّماء الّذي هو واحد ، وذلك آية على عظم القدرة، قال تعالى « تُسقَى بماء واحد ونُفضّل بعضَها على بعضٍ في الأكل » وهو تنبيه للنّاس ليعتبروا بدقائق ما أودعه الله فيها من مختلف القوى التي سبّبتْ اختلاف أحوالها .

والفاء في قوله « فأخرجنا به نبات كلّ شيء » فاء التّفريع .

وقوله « فأخرجنا منه خضرا » تفصيل لمضمون جملة « فأخرجْنا به نبات كلّ شيء » ، فالفاء للتّفصيل ، و (من) ابتدائية أو تبعيضيّة ، والضّمير المجرور بها عائد إلى النّبات ، أي فكان من النبت خضر ونَخْل وجنّات وشجر، وهذا تقسيم الجنس إلى أنواعه .

والخَضِر: الشّيء الّذي لونه أخضر، يقال: أخْضر وخَضِر كما يقال : أعور وعَوِر،ويطلق الخضِر اسما للنّبت الرّطب الّذي ليس بشجر كالقصيل والقضب. وفي الحديث « وإنّ ممّا يُنبت الرّبيعُ لَمَا يَقتُل حَبَطا أو يُلِمّ إلاّ آكِلَةَ الخَضِر أكلتْ حتّى إذا امتَدّتْ خاصرتاها » الحديث . وهذا هو المراد هنا لقوله في وصفه « نخرج منه حبّا متراكبا »، فإنّ الحبّ يخرج من النّبت الرّطب .

وجملة « نخرج منه » صفة لقوله « خضرا » لأنّه صار اسما ، و (من) اتّصاليّة أو ابتدائيّة ، والضّمير المجرور بها عائد إلى « خَضِرا » ،

والحَبّ :هو ثمر النّبات، كالبُرّ والشّعير والزّراريع كلّها .

والمتراكب: الملتصق بعضه على بعض في السنبلة، مثل القَمح وغيره، والتّفاعل للمبالغة في ركوب بعضه بعضا .

وجملة « ومن النّخل من طلعها قنوان دانية » عطف على « فأخرجنا منه خضرا ». ويجوز أن تكون معترضة والواو اعتراضيّة، وقوله « من النّخل » خبر مقدّم « وقنوان » مبتدأ مؤخّر .

والمقصود بالإخبار هنا التّعجيب من خروج القنوان من الطلع وما فيه من بهجة، وبهذا يظهر وجه تغيير أسلوب هذه الجملة عن أساليب ما قبلها وما بعدها إذ لم تعطف أجزاؤها عطف المفردات ، على أنّ موقع الجملة بين أخواتها يفيد مـا أفادته أخواتها من العبرة والمنّة .

والتّعريف في «النّخل» تعريف العهد الجنسي، وإنّما جيء بالتّعريف فيه للإشارة إلى أنّه الجنس المألوف المعهود للعرب، فإنّ النّخل شجرهم وثَمره قُوتُهم وحوائطه منبَسَط نفوسهم، ولك أن تجعله حالا من «النّخل» اعتدادا بالتّعريف اللّفظي كقوله « والزّيتونَ والرّمّان مشتبها »، ويجوز أن يكون « من طلعها » بدل بعض من «النّخل» بإعادة حرف الجرّ الدّاخل على المبدل منه.

و«قِنوان» ـــ بكسر القاف ـــ جمع قِنو ـــ بكسر القاف أيضا ـــ على المشهور فيه عند العرب غيرَ لغة قيس وأهل الحجاز فإنّهم يضمّون القاف . فقنوان ـــ بالكسر ـــ جمع تكسير. وهذه الصّيغة نادرة، غير جمع فُعَل (بضمّ ففتح) وفُعْل (بضمّ فسكون) وفَعْل (بفتح فسكون) إذا كانا واويي العين وفُعال .

والقِنو : عرجون التّمر، كالعنقود للعنب، ويسمّى العِذق ـــ بكسر العين ـــ ويسمّى الكِباسة ـــ بكسر الكاف ـــ.

والطّلْع : وعاء عرجون التّمر الّذي يبدو في أوّل خروجه يكون كشكل

الاترُجَّة العظيمة مغلقا على العرجون ، ثمّ ينفتح كصورة نعلين فيخرج منه العنقود مجتمعا ، ويسمّى حينئذ الإغريض ، ثمّ يصير قِنوا .

و « دانية » قريبة . والمراد قريبة التّناول كقوله تعالى « قطوفها دانية ». والقنوان الدانية بعض قنوان النّخل خصّت بالذّكر هنا إدماجا للمنّة في خلال التّذكير بإتّقان الصنعة فإنّ المنّة بالقنوان الدّانيّة أتمّ ، والدّانية هي الّتي تكون نخلتها قصيرة لم تتجاوز طول قامة المتناول ، ولا حاجة لذكر البعيدة التّناول لانّ الذّكرى قد حصلت بالدّانية وزادت بالمنّة التّامّة .

و « جنّاتٍ » بالنّصب عطف على « خضِرا ». وما نسب إلى أبي بكر عن عاصم من رفْع « جنّات » لم يصحّ .

وقوله « من أعناب » تمييز مجرور بـ(مِن) البيانيّة لأنّ الجنّات للأعناب بمنزلة المقادير كما يقال جريب تَمرا ، وبهذا الاعتبار عُدّي فعل الإخراج إلى الجنّات دون الاعناب، فلم يقل وأعنابا في جنّـــات .

والأعناب جمع عِنَب، وهو جمع عِنَبَة، وهو في الأصل ثمر شجر الكَرْم. ويطلق على شجرة الكرم عِنب على تقدير مضاف، أي شجرة عنب، وشاع ذلك فتنوسي المضاف . قال الرّاغب « العِنب يقال لثمرة الكرم وللكرم نفسه » آهـ .

ولا يعرف إطلاق المفرد على شجرة الكرم، فلم أر في كلامهم إطلاق العنبة بالإفراد على شجرة الكرم ولكن يطلق بالجمع، يقال : عنب، مراد به الكرم، كما في قوله تعالى « فأنبتنا فيها حَبّا وعنبا »، ويقال : أعناب كذلك، كما هنا، وظاهر كلام الرّاغب أنّه يقال : عِنبة لشجرة الكرم، فإنّه قال « العنب يقال لثمرة الكرم وللكرم نفسه الواحدة عنبة » .

«والزّيتون والرمّان » ـ بالنّصب ـ عطف على « جنّات » والتّعريف فيهما

الجنس كالتّعريف في قوله « ومن النّخل » . والمراد بالزّيتون والرمّان شجرهما . وهما في الاصل اسمان للثمرتين ثمّ أطلقا على شجرتيهما كما تقدّم في الاعناب. وهاتان الشّجرتان وإن لم تكونا مثل النّخل في الاهميّة عند العرب إلاّ أنّهما لعزّة وجودهما في بلاد العرب ولتنافس العرب في التّفكّه بثمرهما والإعجاب باقتنائهما ذُكرا في مقام التّذكير بعجيب صنع الله تعالى ومنّته . وكانت شجرة الزّيتون موجودة بالشّام وفي سينا ، وشجرة الرمّان موجودة بالطّائف .

وقوله « مشتبها وغير متشابه » حال ومعطوف عليه، والواو للتّقسيم بقرينة أنّ الشيء الواحد لا يكون مشتبها وغير متشابه ، أي بعضه مشتبه وبعضه غير متشابه. وهما حالان من « الزّيتون والرمّان » معا، وإنّما أفرد ولم يجمع اعتبارا بإفراد اللّفظ .

والتّشابه والاشتباه مترادفان كالتساوي والاستواء، وهما مشتقّان من الشبَه. والجمع بينهما في الآية للتّفنّن كراهيّة إعادة اللّفظ، ولانّ اسم الفاعل من التّشابه أسعد بالوقف لما فيه من مدّ الصّوت بخلاف « مُشتبه ». وهذا من بديع الفصاحة.

والتّشابه : التماثل في حالة مع الاختلاف في غيرها من الاحوال، أي بعض شجره يشبه بعضا وبعضه لا يشبه بعضا ، أوبعض ثمره يشبه بعضا وبعضه لا يشبه بعضا ، فالتّشابه ممّا تقارب لونه أو طعمه أو شكله ممّا يتطلّبه النّاس من أحواله على اختلاف أميالهم ، وعدم التّشابه ما اختلف بعضه عن البعض الآخر فيما يتطلّبه النّاس من الصّفات على اختلاف شهواتهم ، فمن أعواد الشّجر غليظ ودقيق ، ومن ألوان ورقه قاتم وداكن ، ومن ألوان ثمره مختلف ومن طعمه كذلك ، وهذا كقوله تعالى « ونفضّل بعضها على بعض الأكل » . والمقصود من التّقييد بهذه الحال التّنبيه على أنّها مخلوقة بالقصد والاختيار لا بالصدفة .

ويجوز أن تجعل هذه الحال من جميع ما تقدّم من قوله « نخرج منه

حبّا متراكبا » ، فإنّ جميع ذلك مشتبه وغير متشابه . وجعله الزمخشري حالا من «الزّيتون» لأنّه المعطوف عليه وقدّر لـ«لرمّان» حالا أخرى تدلّ عليها الأولى، بتقدير : والرمّان كذلك . وإنّما دعاه إلى ذلك أنّه لا يرى تعدّدَ صاحب الحال الواحدة ولا التّنازع في الحال ونظره بإفراد الخبر بعد مبتدأ ومعطوف في قول الازرق بن طَرفة الباهلي، جوابا لبعض بني قشير وقد اختصما في بئر فقال القُشيري :أنتَ لِصّ ابنُ لِصّ :

رَمَاني بأمر كنتُ منه ووالدي بَريئا ومن أجلِ الطَّوِي رَماني

ولا ضير في هذا الإعراب من جهة المعنى لانّ التّنبيه إلى ما في بعض النّبات من دلائل الاختيار يوجّه العقول إلى ما في مماثله من أمثالها .

وجملة « انظروا إلى ثمره » بيان للجمل الّتي قبلها المقصودِ منها الوصول إلى معرفة صنع الله تعالى وقدرته، والضّمير المضاف إليه في «ثمره» عائد إلى ما عاد إليه ضمير « مشتبها » من تخصيص أو تعميم .

والمأمور به هو نظر الاستبصار والاعتبار بأطواره .

والثَمَر : الجَنَى الّذي يُخرجه الشّجر. وهو — بفتح الثّاء والميم — في قراءة الاكثر ، جمعُ ثَمَرة — بفتح الثّاء والميم — وقرأه حمزة والكسائي وخلَف — بضمّ الثّاء والميم — وهو جمع تكسير، كما جمعت : خَشبة على خُشُب، وناقة على نُوق .

واليَنْعُ : الطِّيبُ والنّضج. يقال : يَنَع — بفتح النّون — يَيْنع — بفتح النّون وكسرها — ويقال : أيْنَع يُونع يَنْعا — بفتح التّحتيّة بعدها نون ساكنة —.

و«إذا» ظرف لحدوث الفعل، فهي بمعنى الوقت الّذي يبتدىء فيه مضمون الجملة المضاف إليها ، أي حين ابتداء أثماره . وقوله « وينعه » لم يقيّد بإذا أينع لأنّه إذا ينع فقد تمّ تطوّره وحان قطافه فلم تبق للنّظر فيه عبرة لأنّه قد انتهت أطواره .

وجملة « إنّ في ذلكم لآيات » علّة للأمر بالنّظر. وموقع (إنّ) فيه موقع لام التّعليل، كقول بشّار :

إنّ ذاك النّجَاحَ في التّبْكير

والإشارة « بذلكم » إلى المذكور كلّه من قوله « وهو الّذي أنزل من السّماء ماء فأخرجنا به نبات كلّ شيء — إلى قوله — ويَنْعه » فتوحيد اسم الإشارة بتأويل المذكور، كما تقدّم في قوله تعالى « عوان بين ذلك » في سورة البقرة .

و « لقوم يؤمنون » وصف للآيات . واللاّم للتّعليل ، والمعلّل هو ما في مدلول الآيات من مضمّن معنى الدّلالة والنّفع . وقد صرّح في هذا بأنّ الآيات إنّما تنفع المؤمنين تصريحا بأنّهم المقصود في الآيتين الأخريين بقوله « لقوم يعلمون — وقوله — لقوم يفقهون » ، وإتماما للتّعريض بأنّ غير العالمين وغير الفاقهين هم غير المؤمنين يعني المشركين .

﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ 100﴾

عطف على الجمل قبله عطف القصّة على القصّة ، فالضّمير المرفوع في « جعلوا » عائد إلى « قومُك » من قوله تعالى « وكذّب به قومك » .

وهذا انتقال إلى ذكر شرك آخر من شرك العرب وهو جعلهم الجنّ شركاءَ لله في عبادتهم كما جعلوا الاصنام شركاء له في ذلك . وقد كان دين العرب في الجاهليّة خليطا من عبادة الاصنام ومن الصّابئيّة عبادة الكواكب وعبادة الشّياطين ، ومجوسيّة الفرس ، وأشياء من اليهوديّة ، والنّصرانيّة ، فإنّ العرب لجهلهم حينئذ كانوا يتلقّون من الامم المجاورة لهم والّتي يرحلون إليها عقائد شتّى متقاربا بعضها ومتباعدا بعض، فيأخذونه بدون

تأمّل ولا تمحيص لفقد العلم فيهم ، فإنّ العلم الصّحيح هو الذّائد عن العقول من أنّ تعشّش فيها الاوهام والمعتقدات الباطلة ، فالعرب كان أصل دينهم في الجاهليّة عبادة الأصنام وسرت إليهم معها عقائد من اعتقاد سلطة الجنّ والشّياطين ونحو ذلك .

فكان العرب يثبتون الجنّ وينسبون إليهم تصرّفات ، فلأجل ذلك كانوا يتّقون الجنّ وينتسبون إليها ويتّخذون لها المَعاذات والرّقَى ويستجلبون رضاها بالقرابين وترك تسميّة الله على بعض الذبائح . وكانوا يعتقدون أنّ الكاهن تأتيه الجنّ بالخبر من السّماء ، وأنّ الشّاعر له شيطان يوحي إليه الشّعر ، ثمّ إذا أخذوا في تعليل هذه التصرّفات وجمعوا بينها وبين معتقدهم في ألوهيّة الله تعالى تعلّلوا لذلك بأنّ للجنّ صلة بالله تعالى فلذلك قالوا : الملائكة بنات الله من أمّهاتٍ سرَوات الجنّ ، كما أشار إليه قوله تعالى « وجعلوا بينه وبينَ الجِنّة نسبا » وقال « فاستفتهم ألربّك البنات ولهم البنون أم خلقنا الملائكة إناثا وهم شاهدون ألاَ إنّهم من إفكهم ليقولون ولد اللهُ وإنّهم لكاذبون ». ومن أجل ذلك جعَل كثير من قبائل العرب شيئا من عبادتهم للملائكة وللجنّ. قال تعالى « ويوم نحشرهم جميعا ثمّ نقول للملائكة أهؤلاء إيّاكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت وليّنا من دونهم بل كانوا يعبدون الجنّ أكثرهم بهم مؤمنون » .

والّذين زعموا أنّ الملائكة بنات الله هم قريش وجُهينة وبنو سلمة وخزاعة وبنو مُليح . وكان بعض العرب مجوسا عبدوا الشّيطان وزعموا أنّه إلهُ الشرّ وأنّ الله إله الخير ، وجعلوا الملائكة جند اللهِ والجنّ جندَ الشّيطان . وزعموا أنّ الله خلق الشّيطان من نفسه ثمّ فوّض إليه تدبير الشرّ فصار إله الشرّ . وهم قد انتزعوا ذلك من الدّيانة المزدكيّة القائلة بإلهين إله للخير وهو (يَزْدَانْ) وإلهٍ للشرّ وهو (أهْرُمُنْ) وهو الشّيطان .

فقوله « الجنّ » مفعول أوّل « جعلوا» و « شركاء » مفعوله الثّاني، لانّ الجنّ

المقصود من السّياق لا مطلق الشّركاء، لانّ جعل الشركاء لله قد تقرّر من قبل. « ولله » متعلّق « بشركاء » . وقدم المفعول الثّاني على الأوّل لانّه محلّ تعجيب وإنكار فصار لذلك أهمّ وذكره أسبق .

وتقديم المجرور على المفعول في قوله « لله شركاء » للاهتمام والتعجيب من خطل عقولهم إذ يجعلون لله شركاء من مخلوقاته لأنّ المشركين يعترفون بأنّ الله هو خالق الجنّ ، فهذا التّقديم جرى على خلاف مقتضى الظّاهر لاجل ما اقتضى خلافه. وكلام الكشّاف يَجعل تقديم المجرور في الآية للاهتمام باعتقادهم الّشريك لله اهتماما في مقامه وهو الاستفظاع والإنكار التّوبيخي. وتبعه في المفتاح إذ قال في تقديم بعض المعمولات على بعض « للعناية بتقديمه لكونه نُصْب عينك كما تَجِدُك إذا قال لك أحد : عرفتَ شركاء لله، يَقِفُ شَعَرُك وتقول : للهِ شركاء . وعليه قوله تعالى «وجعلوا لله شركاء » آهـ. فيكون تقديم المجرور جاريا على مقتضى الظّاهر .

والجِنّ ـ بكسر الجيم ـ اسم لموجودات من المجرّدات الّتي لا أجسام لها ذاتِ طبع ناري، ولها آثار خاصّة في بعض تصرّفات تؤثّر في بعض الموجودات ما لا تؤثّره القُوى العظيمة . وهي من جنس الشّياطين لا يُدرى أمدُ وجود أفرادها ولا كيفيّة بقاء نوعها . وقد أثبتها القرآن على الإجمال ، وكان للعرب أحاديث في تخيّلها . فهم يتخيّلونها قادرة على التشكّل بأشكال الموجودات كلّها ويزعمون أنّها إذا مسّت الإنسان آذته وقتلته . وأنّها تختطف بعض النّاس في الفيافي ، وأنّ لها زَجَلا وأصْواتا في الفيافي ، ويزعمون أنّ الصدى هو من الجنّ ، وقد تقدّم ذلك عند قوله تعالى « كالّذي استهوته الشّياطين في الارض » ، وأنّها قد تقول الشّعر ، وأنّها تظهر للكهان والشّعراء .

وجملة « وخلقهم » في موضع الحال والواو للحال .

والضّمير المنصوب في «خلقهم» يحتمل أن يعود إلى ما عاد إليه ضمير

« جعلوا »، أي وخلق المشركين ، وموقع هذه الحال التّعجيب من أن يجعلوا لله شركاء وهو خالقهم، من قبيل « وتجعلون رزقكم أنّكم تكذّبون » ، وعلى هذا تكون ضمائر الجمع متناسقة والتعجيب على هذا الوجه من جعلهم ذلك مع أنّ الله خالقهم في نفس الامر فكيف لا ينظرون في أنّ مقتضى الخلق أن يُفرد بالإلهيّة إذ لا وجه لدعواها لمن لا يَخلق كقوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تَذَكَّرون » فالتّعجيب على هذا من جهلهم وسوء نظرهم .

ويجوز أن يكون ضمير «وخلقهم» عائدا إلى الجنّ لصحّة ذلك الضمير لهم باعتبار أنّ لهم عقلا، وموقع الحال التّعجيب من ضلال المشركين أن يشركوا الله في العبادة بعض مخلوقاته مع علمهم بأنّهم مخلوقون لله تعالى، فإنّ المشركين قالوا : إنّ الله خالق الجنّ، كما تقدّم، وأنّه لا خالق إلاّ هو، فالتّعجيب من مخالفتهم لمقتضى علمهم . فالتّقدير : وخلقهم كما في علمهم ، أي وخلقهم بلا نزاع. وهذا الوجه أظهر .

وجملة « وخرّقوا » عطف على جملة « وجعلوا » والضّمير عائد على المشركين.

وقرأ الجمهور « وخرَقوا » — بتخفيف الرّاء —، وقرأه نافع، وأبو جعفر — بتشديد الرّاء — .

والخرق : أصله القطع والشقّ. وقال الراغب : هو القطع والشقّ على سبيل الفساد من غير تدبّر، ومنه قوله تعالى « أخرَقْتها لتُغرِقْ أهلَها ». وهو ضدّ الخلق، فإنّه فعل الشّيء بتقدير ورفق ، والخرق بغير تقدير. ولم يقيّده غيره من أئمّة اللّغة . وأيًّا ما كان فقد استعمل الخرق مجازا في الكذب كما استعمل فيه افترى واختلقَ من الفَرْي والخَلْق. وفي الكشّاف : سئل الحسن عن قوله تعالى « وخرّقوا » فقال : كلمة عربيّة كانت العرب تقولها ، كان الرّجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول بعضهم : « قد خرَقها والله » . وقراءة نافع تفيد المبالغة في الفعل لأنّ التّفعيل يدلّ على قوّة حصول الفعل. فمعنى «خرّقوا » كذبوا على الله على سبيل الخرق، أي نسبوا اليه بنين وبنات كذبا،

فأمّا نسبتهم البنين إلى الله فقد حكاها عنهم القرآن هنا. والمراد أنّ المشركين نسبوا إليه بنين وبنات. وليس المراد اليهود في قولهم « عُزيز ابن الله »، ولا النّصارى في قولهم « عيسى ابنُ الله ». كما فسّر به جميع المفسّرين، لانّ ذلك لا يناسب السّياق ويشوّش عود الضّمائر ويخرم نظم الكلام. فالوجه أنّ المراد أنّ بعض المشركين نسبوا لله البنين وهم الّذين تلقّنوا شيئا من المجوسيّة لانّهم لمّا جعلوا الشّيطان متولّدا عن الله تعالى إذ قالوا إنّ الله لمّا خلق العالم تفكّر في مملكته واستعظمها فحصل له عُجب تولّد عنه الشّيطان ، وربّما قالوا أيضا : إنّ الله شكّ في قدرة نفسه فتولّد من شكّه الشّيطانُ ، فقد لزمهم أنّ الشّيطان متولّد عن الله تعالى عمّا يقولون ، فلزمهم نسبة الابن إلى الله تعالى .

ولعلّ بعضهم كان يقول بأنّ الجنّ أبناء الله والملائكة بنات الله ، أو أنّ في الملائكة ذكورا وإناثا ، ولقد ينجرّ لهم هذا الاعتقاد من اليهود فإنّهم جعلوا الملائكة أبناء الله. فقد جاء في أوّل الإصحاح السّادس من سفر التّكوين « وحدث لَمَّا ابتدأ النّاس يكثرون على الارض ووُلد لهم بنات أنّ أبناءَ الله رأوا بنات النّاس أنّهن حسَنات فاتّخذوا لانفسهم نساء من كلّ ما اختاروا وإذ دخل بنو الله على بنات النّاس ووَلَدْن لهم أولادا هؤلاء هم الجبابرة الّذين منذ الدّهر ذوو اسم » .

وأمّا نسبتهم البنات إلى الله فهي مشهورة في العرب إذ جعلوا الملائكة إناثا ، وقالوا : هنّ بنات الله .

وقوله « بغير علم » متعلّق بـ « خرّقوا » ، أي اختلقوا اختلاقا عن جهل وضلالة، لأنّه اختلاق لا يلتئم مع العقل والعِلم فقد رموا بقولهم عن عمى وجهالة . فالمراد بالعلم هنا العلم بمعناه الصّحيح، وهو حُكمُ الذّهنِ المطابقُ للواقعِ عن ضرورةٍ أو برهانٍ .

والباء للملابسة ، أي ملابسا تخريقُهم غيرَ العلم فهو متلبّس بالجهل بدءا وغاية ، فهم قد اختلقوا بلا داع ولا دليل ولم يجدوا لما اختلقوه ترويجا ، وقد لزمهم به لازمُ الخَطل وفسادِ القول وعدمِ التئامه ، فهذا موقع باء الملابسة في الآية الّذي لا يفيد مُفادَه غيرُه .

وجملة « سبحانه وتعالى عمّا يصفون » مستأنفة تنزيها عن جميع ما حكي عنهم . فـ « سبحان » مصدر منصوب على أنّه بدل من فعله . وأصل الكلام أسبّح الله سبحانا. فلمّا عُوّض عن فعله صار (سبحانَ الله) بإضافته إلى مفعوله الاصلي ، وقد تقدّم في قوله تعالى « قالوا سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا » في سورة البقرة.

ومعنى « تعالى » ارتفع، وهو تفاعل من العلوّ. والتّفاعل فيه للمبالغة في الاتّصاف . والعلوّ هنا مجاز ، أي كونُه لا ينقصه ما وصفوه به ، أي لا يوصف بذلك لانّ الاتّصاف بمثل ذلك نقص وهو لا يلحقه النّقص فشبّه التّحاشي عن النّقائص بالارتفاع، لانّ الشّيء المرتفع لا تلتصق به الاوساخ الّتي شأنها أن تكون مطروحة على الارض ، فكما شبّه النّقص بالسفالة شبّه الكمالُ بالعُلوّ ، فمعنى (تعالى عن ذلك) أنّه لا يتطرّق إليه ذلك .

وقوله « عمّا يصفون » متعلّق بـ« تعالَى »، فـ(عَنْ) للمجاوزة. وقد دخلت على اسم الموصول ، أي عن الّذي يصفونه .

والوصف: الخبَر عن أحوال الشّيء وأوصافه وما يتميّز به ، فهو إخبار مبيِّن مُفصّل للأحوال حتّى كأنّ المخبرَ يصف الشّيءَ وينْعته .

واختير في الآية فعل « يصفون » لأنّ ما نسبوه إلى الله يرجع إلى توصيفه بالشّركاء والابناء ، أي تباعد عن الاتّصاف به . وأمّا كونهم وصفوه به فذلك أمر واقع .

﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ 101 ﴾

جملة مستأنفة وهذا شروع في الإخبار بعظيم قدرة الله تعالى ، وهي تفيد مع ذلك تقوية التّنزيه في قوله « سبحانه وتعالى عمّا يصفون » فتنزّل منزلة التّعليل لمضمون ذلك التّنزيه بمضمونها أيضا، وبهذا الوجه رَجَح فصلُها على عطفها فإنّ ما يصفونه هو قولهم : إنّ له ولدا وبنات ، لأنّ ذلك التّنزيه يتضمّن نفي الشيء المنزّه عنه وإبطاله، فعُلّل الإبطال بأنّه خالقُ أعظم المخلوقات دلالة على القدرة فإذا كنتم تدّعون بنوّة الجنّ والملائكة لأجل عظمتها في المخلوقات وأنتم لا ترون الجنّ ولا الملائكة فلماذا لم تدّعوا البنوّة للسماوات والارض المشاهدة لكم وأنتم ترونها وترون عظمها . فهذا الإبطال بمنزلة النّقض في علم الجدل والمناظرة .

وقوله « بديع » خبر لمبتدأ ملتزم الحذفِ في مثله، وهو من حذف المسند إليه الجاري على متابعة الاستعمال عندما يتقدّم الحديث عن شيء ثمّ يعقّب بخبر عنه مفردٍ، كما تقدّم في مواضع .

وتقدّم الكلام على « بديع السّماوات والأرض » عند قوله تعالى « بل له ما في السّماوات والأرض كلّ له قانتون بديع السّماوات والارض » في سورة البقرة .

والاستدلال على انتفاء البنوة عن الله تعالى بإبداع السّماوات والارض لأنّ خلْق المحلّ يقتضي خلق الحالّ فيه، فالمشركون يقولون بأنّ الملائكة في السّماء وأنّ الجنّ في الارض والفيافي، فيلزمهم حدوث الملائكة والجنّ وإلاّ لَوُجد الحالّ قبل وجود المحلّ ، وإذا ثبت الحدوث ثبت انتفاء البنوّة لله تعالى، لأنّ ابن الإله لا يكون إلاّ إلها فيلزم قِدمه، كيف وقد ثبت حدوثه،

ولـذلـك عقّب قـولهم « اتّخـذ الله ولـدا » بقـولـه « سبحـانـه بـل لـه مـا في السّماوات والارض كـلّ لـه قَانِتُون » في سورة البقـرة ، وقـد أشرنـا إلى ذلـك عنـد قـولـه تعـالى « الحمـد لله الّذي خـلق السّمـاوات والارض » في أوّل هـذه السّورة .

وجمـلـة « أنّى يـكون لـه ولـد » تتنزّل منزلـة التّعليـل لمضمـون التنزيـه من الإبطـال ، وإنّمـا لـم تعطـف على الّتي قبلهـا لاختـلاف طريـق الإبطـال لأنّ الجملـة الاولى أبطلتْ دعواهم من جهة فساد الشّبهـة فـكانت بمنزلة النقْض في المناظرة. وهذه الجـمـلـة أبطلتِ الدّعوى من جهـة إبطـال الحـقيقـة فكأنّهـا من جـهـة خـطـأ الدّليـل ، لأنّ قـولهـم بأنّ المـلائـكة بنـات الله والجنّ أبنـاءُ الله يتضمّن دليـلا محذوفـا على البنوّة وهو أنّهـم مخـلـوقـات شريفـة ، فـأبطـل ذلـك بـالاستـدلال بمـا ينـافي الدّعوى وهو انتفاء النّزوجة الّتي هي أصل الولادة ، فهذا الإبطـال الثّاني بمنزلـة المعارضة في المنـــاظرة .

و (أنّى) بمعنى من أيْن وبمعنى كَيْف .

والـواو في « ولـم تـكن لـه صاحبة » واو الحـال لأنّ هـذا معلـوم للمخـاطبين فلـذلـك جيء بـه في صيغـة الحــال .

والصّاحبة: الزّوجة لأنّهـا تصاحـب الزّوج في معظـم أحْوالـه . وقـد جعـل انتفـاء الزّوجـة مسلّمـا لأنّهـم لم يدعوه فلـزمهم انتفـاء الـولد لانتفـاء شرط التولّد ، وهذا مبنيّ على المحـاجّة العرفيّة بنـاء على مـا هـو المعلـوم في حقيقـة الولادة .

وقـولـه « وخلَقَ كـلّ شيء » عطـف على جـمـلـة « بـديـع السّمـاوات والارض » بـاعتبار ظـاهرهـا وهو التّوصيـف بصفـات العظمـة والقـدرة ، فبعـد أن أخبر بـأنّه تعـالى مبـدع السّمـاوات والارض أخـبر أنّه خـالـق كـلّ شيء ، أي كـلّ موجود فيشمـل ذوات السّمـاوات والارض ، وشمـل مـا فيهمـا ، والمـلائـكـة من جـمـلـة مـا تحويـه السّمـاوات، والجنّ من جملـة مـا تحـويه الارض عندهـم ، فهـو خـالـق هـذيـن الجـنسيـن ، والخـالـق لا يـكون أبـا كـمـا علـمـتَ . ففي هـذه الجـمـلـة إبطـال

الولد أيضا ، وهذا إبطال ثالث بطريق الكلّيّة بعد أن أبطل إبطالا جزئيا ، والمعنى أنّ الموجودات كلّها متساوية في وصف المخلوقيّة، ولو كان له أولاد لكانوا غير مخلوقين .

وجملة « وهو بكلّ شيء عليم » تذييل لإتمام تعليم المخاطبين بعض صفات الكمال الثّابتة لله تعالى ، فهي جملة معطوفة على جملة « وخلق كلّ شيء » باعتبار ما فيها من التّوصيف لا باعتبار الردّ . ولكون هذه الجملة الاخيرة بمنزلة التّذييل عدل فيها عن الإضمار إلى الإظهار في قوله « بكلّ شيء » دون أن يقول « به » لأنّ التّذييلات يقصد فيها أن تكون مستقلّة الدّلالة بنفسها لأنّها تشبه الامثال في كونها كلاما جامعا لمعان كثيرة .

﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ 102 ﴾

وقوع اسم الإشارة بعد إجراء الصّفات والاخبار المتقدّمة، للتّنبيه على أنّ المشار إليه حقيق بالاخبار والاوصاف الّتي تَرد بعد اسم الإشاره، كما تقدّم عند قوله « ذلكم الله فأنّى تؤفكون » قبل هذا ، وقوله تعالى « أولئك على هدى من ربّهم » في سورة البقرة ؛

والمشار إليه هو الموصوف بالصّفات المضمّنه بالاخبار المتقدّمة، ولذلك استغني عن اتباع اسم الإشارة ببيانٍ أو بدل، والمعنى : ذلكم المبدع للسّماوات والارض والخالق كلّ شيء والعليم بكلّ شيء هو الله ، أي هو الّذي تعلمُونه . وقوله « ربّكم » صفة لاسم الجلالة . وجملة « لا إله إلاّ هو » حال من « ربّكم »أو صفة.وقوله«خالق كلّ شيء» صفة لـ«ربّكم» أو لاسم الجلالة، وإنّما لم نجعله خبرا لأنّ الإخبار قد تقدّم بنظائره في قوله « وخلق كلّ شيء » .

وجملة « فاعبدوه » مفرّعة على قوله « ربّكم لا إله إلاّ هو » وقد جعل الامر بعبادته مفرّعا على وصفه بالرّبوبيّة والوحدانيّة لأنّ الربوبيّة مقتضية استحقاق العبادة، والانفرادُ بالربوبيّة يقتضي تخصيصه بالعبادة، وقدْفهم هذا التّخصيص من التّفريع .

ووجه أمرهم بعبادته أنّ المشركين كانوا معرضين عن عبادة الله تعالى بحيث لا يتوجّهون بأعمال البرّ في اعتقادهم إلاّ إلى الاصنام فهم يزورونها ويقرّبون إليها القرابين وينذرون لها النّذور ويستعينون بها ويستنجدون بنصرتها ، وما كانوا يذكرون الله إلاّ في موسم الحجّ ، على أنّهم قد خلطوه بالتّقرّب إلى الاصنام إذ جعلوا فوق الكعبة (هُبَل)،وجعلوا فوق الصّفا والمروة (أسافا ونائلة). وكان كثير منهم يُهلّ (لمناة) في منتهى الحجّ ، فكانوا معرضين عن عبادة الله تعالى ، فلذلك أمروا بها صريحا ، وأمروا بالاقتصار عليها بطريق الإيماء بالتّفريع .

وجملة « وهو على كلّ شيء وكيل » يجوز أن تكون معطوفة على الصّفات المتقدّمة فتكون جملة « فاعبدوه » معترضة ، ويجوز أن تكون معطوفة على جملة « فاعبدوه » بناء على جواز عطف الخبر على الإنشاء والعكس (وهو الحقّ)، على وجه تكميل التّعليل للأمر بعبادته دون غيره ، بأنّه متكفّل بالاشياء كلّها من الخلق والرّزق والإنعام وكلّ ما يطلب المَرْءُ حفظه له، فالوجه عبادته ولا وجه لِعبادة غيره ، فإنّ اسم الوكيل جامع لمعنى الحفظ والرّقابة، كما تقدّم عند قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » في سورة آل عمران .

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ 103﴾

جملة ابتدائيّة لإفادة عظمته تعالى وسعة علمه ، فلعظمته جلّ عن أن يحيط به شيء من أبصار المخلوقين، وذلك تعريض بانتفاء الإلهيّة عن الاصنام

الّتي هي أجسام محدودة محصورة متحيّزة ، فكونُها مدركة بالابصار من سمات المحدثات لا يليق بالإلهيّة ولو كانت آلهة لكانت محتجبة عن الابصار ، وكذلك الكواكب الّتي عبدها بعض العرب ، وأمّا الجنّ والملائكة وقد عبدوهما فإنّهما وإن كانا غير مدركين بالابصار في المتعارف لكلّ النّاس ولا في كلّ الاوقات إلاّ أنّ المشركين يزعمون أنّ الجنّ تَبدو لهم تارات في الفيافي وغيرها . قال شَمِر بن الحارث الضبي :

أتَـوْا ناري فقلتُ مَنُونَ أنتُم فقالوا الجنّ قلتُ عِمُوا ظَلاَما

ويتوهّمون أنّ الملائكة يظهرون لبعض النّاس ، يتلقّون ذلك عن اليهود.

والإدراك حقيقته الوصول إلى المطلوب . ويطلق مجازا على شعور الحاسّة بالمحسوس أو العقلِ بالمعقول يقال : أدركَ بصري وأدرك عقْلي تشبيها لآلة العلم بشخص أو فرس وصل إلى مطلوبه تشبيهَ المعقول بالمحسوس، ويقال : أدرك فلان ببصره وأدرك بعقله، ولا يقال : أدرك فلان بدون تقييد، واصطلح المتأخّرون من المتكلّمين والحكماء على تسميّة الشعور العقلي إدراكا ، وجعلوا الإدراك جنسا في تعريف التصوّر والتّصديق ، ووصفوا صاحب الفهم المستقيم بالدرّاكة .

وأمّا قوله تعالى « وهو يدرك الابصار » فيجوز أن يكون إسنادُ الإدراك إلى اسم الله مشاكلة لما قبله من قوله « لا تدركه الابصار » . ويجوز أن يكون الإدراك فيه مستعارا للتصرّف لانّ الإدراك معناه النوال .

والابصار جمع بصر، وهو اسم للقوّة الّتي بها النّظر المنتشرة في إنسان العين الّذي في وسط الحَدقة وبه إدراك المبصرات. والمعنى : لا تحيط به أبصار المبصرين لانّ المدرِك في الحقيقة هو المبصِر لا الجارحة، وإنّما الجارحة وسيلة للإدراك لانّها توصّل الصّورة إلى الحسّ المشترك في الدّماغ . والمقصود من هذا بيان مخالفة خصوصيّة الإلهِ الحقّ عن خصوصيات آلهتهم في هذا العالم، فإنّ الله لا يُرى وأصنامهم تُرى، وتلك الخصوصيّة مناسبة

لعظمته تعالى، فإنّ عدم إحاطة الابصار بالشّيء يكون من عظمته فلا تطيقه الابصار ، فعموم النّكرة في سياق النّفي يدلّ على انتفاء أن يُدركه شيء من أبصار المبصِرين في الدّنيا كما هو السّياق .

ولا دلالة في هذه الآية على انتفاء أن يكون الله يُرى في الآخرة، كما تمسّك به نفاة الرّؤية، وهم المعتزلة لانّ للأمور الآخرة أحوالا لا تجري على متعارفنا ، وأحرى أن لا دلالة فيها على جواز رؤيته تعالى في الآخرة . ومن حاول ذلك فقد تكلّف ما لا يتمّ كما صنع الفخر في تفسيره .

والخلاف في رؤية الله في الآخرة شائع بين طوائف المتكلّمين : فأثبته جمهور أهل السنّة لكثرة ظواهر الادلّة من الكتاب والسنّة مع اتّفاقهم على أنّها رؤية تخالف الرّؤية المتعارفة. وعن مالك — رحمه الله — « لو لم يَرَ المؤمنون ربّهم يوم القيامة لم يُعَيِّر الكفّار بالحجاب في قوله تعالى « كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون ». وعنه أيضا « لم يُر الله في الدّنيا لانّه باق ولا يرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصارا باقية رأوا الباقيَ بالباقي » . وأمّا المعتزلة فقد أحالوا رؤية الله في الآخرة لاستلزامها الانحياز في الجهة . وقد اتّفقنا جميعا على التّنزيه عن المقابلة والجهة، كما اتّفقنا على جواز الانكشاف العلمي التّامّ للمؤمنين في الآخرة لحقيقة الحقّ تعالى ، وعلى امتناع ارتسام صورة المرْئي في العين أو اتّصال الشّعاع الخارج من العين بالمرئي تعالى لانّ أحوال الابصار في الآخرة غير الاحوال المتعارفة في الدّنيا . وقد تكلّم أصحابنا بأدلّة الجواز وبأدلّة الوقوع ، وهذا ممّا يجب الإيمان به مجملا على التّحقيق . وأدلّة المعتزلة وأجوبتنا عليها مذكورة في كتب الكلام وليست من غرض التّفسير ومرجعها جميعا إلى إعمال الظاهر أو تأويله .

ثمّ اختلف أيمّتنا هل حصلت رؤية الله تعالى للنّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — فنفى ذلك جمع من الصّحابة منهم عائشة وابن مسعود وأبو هريرة

– رضي الله عنهم – وتمسّكوا بعموم هذه الآية كما ورد في حديث البخاري عن عكرمة عن عائشة . وأثبتها الجمهور ، ونقل عن أبيّ بن كعب وابن عبّاس – رضي الله عنهما –، وعليه يكون العموم مخصوصا. وقد تعرّض لها عياض في الشّفاء . وقد سئل عنها رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – فأجاب بجواب اختلاف الرّواةُ في لفظه، فحجب الله بذلك الاختلاف حقيقةَ الامر إتماما لمراده ولطفا بعباده .

وقوله « وهو يدرك الأبصار » معطوف على جملة « لا تدركه الأبصار » فإسناد الإدراك إلى ضمير اسمه تعالى إمّا لانّ فعل « يُدرك » استعير لمعنى ينال، أي لا تخرج عن تصرّفه كما يقال : لَحِقَه فأدركه، فالمعنى يَقدر على الابصار، أي على المبصِرين، وإمّا لاستعارة فعل «يدرك» لمعنى يعلم لمشاكلة قوله « لا تدركه الأبصار » أي لا تعلمه الابصار . وذلك كناية عن العلم بالخفيّات لانّ الابصار هي العدَسات الدّقيقة التي هي واسطة إحساس الرّؤية أو هي نفس الإحساس وهو أخفى . وجمعُه باعتبار المدرِكين .

وفي قوله « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » محسِّن الطّباق .

وجملة « وهو اللّطيف الخبير » معطوفة على جملة « لا تدركه الابصار » فهي صفة أخرى . أو هي تذييل للاحتراس دفعا لتوهّم أنّ من لا تدْركه الابصار لا يعلم أحوال من لايدركونه .

واللّطيف : وصف مشتقّ من اللّطف أو من اللّطافة. يقال : لطف – بفتح الطّاء – بمعنى رَفق ، وأكرَم ، واحتفَى . ويتعدّى بالباء وباللاّم باعتبار ملاحظة معنى رَفق أو معنى أحسَن . ولذلك سمّيت الطُّرفة والتُّحفَة الّتي يكرَم بها المرء لَطَفا (بالتّحريك)، وجمعها ألطاف. فالوصف من هذا لاَطِف ولَطِيف؛ فيكون اللّطيف اسمَ فاعل بمعنى المبالغة يدلّ على حذف فعل من فاعله، ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف « إنّ ربّي لطيف لما يشاء ». ويقال لَطُفَ – بضمّ الطّاء – أي دَقّ وخَفّ ضدّ ثَقُل وكَثُف .

واللّطيف : صفة مشبّهة أو اسم فاعل . فإن اعتبرت وصفا جاريا على لطُف — بضمّ الطّاء — فهي صفة مشبّهة تدلّ على صفة من صفات ذات الله تعالى، وهي صفة تنزيهه تعالى عن إحاطة العقول بماهيته أو إحاطة الحواس بذاته وصفاته ، فيكون اختيارها للتّعبير عن هذا الوصف في جانب الله تعالى هو منتهى الصّراحة والرّشاقة في الكلمة لانّها أقرب مادّة في اللّغة العربيّة تقرّب معنى وصفه تعالى بحسب ما وُضعت له اللّغة من متعارف النّاس ، فيَقْرب أن تكون من المتشابه ، وعليه فتكون أعمّ من مدلول جملة « لا تدركه الابصار »، فتتنزّل من الجملة الّتي قبلها منزلة التّذييل أو منزلة الاستدلال على الجزئيّة بالكلّية فيزيد الوصفَ قبله تمكّنا . وعلى هذا المعنى حملها الزمخشري في الكشّاف لانّه أنسب بهذا المقام وهو من معاني الكلمة المشهورة في كلام العرب، واستحسنه الفخر وجوّزه الرّاغب والبيضاوي، وهو الّذي ينبغي التّفسير به في كلّ موضع اقترن فيه وصف اللّطيف بوصف الخبير كالّذي هنا والّذي في سورة المُلك .

وإن اعتبر اللّطيف اسم فاعل من لطَف — بفتح الطّاء — فهو من أمثلة المبالغة يدلّ على وصفه تعالى بالرّفق والإحسان إلى مخلوقاته وإتقان صنعه في ذلك وكثرة فعله ذلك ، فيدلّ على صفة من صفات الأفعال . وعلى هذا المعنى حمله سائر المفسّرين والمبيّنين لمعنى اسمه اللّطيف في عداد الاسماء الحسنى. وهذا المعنى هو المناسب في كلّ موضع جاء فيه وصفه تعالى به مفردا معدّى باللاّم أو بالباء نحو « إنّ ربّي لطيف لما يشاء » ، وقوله « الله لطيف بعباده ». وبه فسّر الزمخشري قوله تعالى « الله لطيف بعباده » فللّه درّه ، فإذا حمل على هذا المحمل هنا كان وصفا مستقلاّ عمّا قبله لزيادة تقرير استحقاقه تعالى للإفراد بالعبادة دون غيره .

و « خَبير » صفة مشبّهة من خبُر — بضمّ الباء — في الماضي ، خُبرا — بضمّ الخاء وسكون الباء — بمعنى علِم وعرَف ، فالخبير الموصوف بالعلم بالامور الّتي شأنها أن يُخْبر عنها عِلما موافقا للواقع .

ووقوع الخبير بعد اللّطيف على المحمل الأوّل وقوعُ صفة أخرى هي أعمّ من مضمون « وهو يدرك الأبصار »، فيكمل التّذييل بذلك ويكون التّذييل مشتملا على محسِّن النشر بعد اللّف ؛ وعلى المحمل الثّاني موقعه موقع الاحتراس لمعنى اللّطيف، أي هو الرّفيق المحسن الخبير بمواقع الرّفق والإحسان وبمستحقّيه .

﴿ قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَآ أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴾ 104

هذا انتقال من محاجّة المشركين ، وإثبات الواحدانيّة لله بالربوبيّة من قوله « إنّ الله فالق الحبّ والنّوى – إلى قوله – وهو اللّطيف الخبير » . فاستؤنف الكلام بتوجيه خطابٍ للنّبيء – عليه الصّلاة والسّلام – مقولٍ لفعلِ أمرٍ بالقول في أوّل الجملة ، حُذف على الشّائع من حذف القول للقرينة في قوله « وما أنا عليكم بحفيظ » . ومناسبة وقوع هذا الاستئناف عقب الكلام المسوق إليهم من الله تعالى أنّه كالتّوقيف والشّرح والفذلكة للكلام السّابق فيقدر : قُل يا محمّد قد جاءكم بصائر .

وبصائر جمع بصيرة ، والبصيرة : العقل الّذي تظهر به المعاني والحقائق ، كما أنّ البصر إدراك العين الّذي تتجلّى به الاجسام، وأطلقت البصائر على ما هو سبب فيها .

وإسناد المجيء إلى البصائر استعارة للحصول في عقولهم ، شُبّه بمجيء شيء كان غائبا ، تنويها بشأن ما حصل عندهم بأنّه كالشّيء الغائب المتوقّع مجيئه كقوله تعالى « جاء الحقّ وزهق الباطل » . وخلو فعل « جاء » عن علامة التّأنيث مع أنّ فاعله جمعُ مؤنّث لانّ الفعل المسند إلى جمع تكسير مطلقا أو جمع مؤنّث يجوز اقترانه بتاء التّأنيث وخلوُّه عنها .

و (من) ابتدائيّة تتعلّق « بجاء » أو صفة لـ« بصائر »، وقد جعل خطاب الله

بها بمنزلة ابتداء السّير من جانبه تعالى، وهو منزّه عن المكان والزّمان ، فالابتداء مجاز لغوي ، أو هو مجاز بالحذف بتقدير : مِن إرادةِ ربّكم. والمقصود التّنويه بهذه التّعاليم والذّكريات التي بها البصائر ، والحثّ على العمل بها ، لأنّها مسداة إليهم ممّن لا يقع في هديه خلل ولا خطأ ، مع ما في ذكر الربّ وإضافته من تربيّة المهابة وتقوية داعي العمل بهذه البصائر .

ولذلك فرّع عليه قوله « فمن أبصر فلنفسه » ، أي فلا عذر لكم في الاستمرار على الضّلال بعد هذه البصائر ، ولا فائدة لغيركم فيها « فمن أبصر فلنفسه أبصر » ، أي من علِم الحقّ فقد علِم علما ينفع نفسه ، « ومن عمي » أي ضلّ عن الحقّ فقد ضلّ ضلالا وزره على نفسه .

فاستعير الإبصار في قوله « أبصر » للعلم بالحقّ والعملِ به لانّ المهتدي بهذا الهدي الواردِ من الله بمنزلة الّذي نُوّر له الطّريق بالبدر أو غيره ، فأبصره وسار فيه، وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون « أبصر » تمثيلا موجزا ضمّن فيه تشبيه هيئة المرشَد إلى الحقّ إذا عمِل بما أرشِد به ، بهيئة المبصر إذا انتفع ببصره .

واستعير العمى في قوله « عَمِيَ » للمكابرة والاستمرار على الضّلال بعد حصول ما شأنه أن يُقلعه لانّ المكابر بعد ذلك كالاعمى لا ينتفع بإنارة طريق ولا بهَدْي هاد خرِّيتٍ . ويجوز اعتبار التّمثيليّة فيه أيضا كاعتبارها في ضدّه السابق .

واستعمل اللاّم في الاوّل استعارة للنّفع لدلالتها على الملك وإنّما يُملك الشّيءُ النّافعُ المدّخر للنّوائب ، واستعيرت (على) في الثّاني للضرّ والتّبعة لانّ الشّيء الضّارّ ثقيل على صاحبه يكلّفه تعبا وهو كالحِمل الموضوع على ظهره، وهذا معروف في الكلام البليغ. قال تعالى « من عمل صالحا فلنفسه »، وقال « من اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها »،

وقال « ولَيَحْمِلُنّ أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم » ، ولأجل ذلك سمّي الإثم وزرا كما تقدّم في قوله تعالى « وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم » ، وقد جاء اللاّم في موضع (على) في بعض الآيات، كقوله تعالى « إنْ أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلَهَا » .

وفي الآية محسّن جناس الاشتقاق بين «البصائر» و«أبصَر»، وملاحظة مناسبة في الإبصار والبصائر. وفيها محسّن المطابقة بين قوله «أبصر» و «عمي» ، وبين (اللاّم) و (علَى) .

ويتعلّق قوله «لنفسه» بمحذوف دلّ عليه فعل الشّرط. وتقديره : فمن أبصر فلنفسه أبصر . واقترن الجواب بالفاء نظرا لصدره إذ كان اسما مجرورا وهو غير صالح لأن يلي أداةَ الشّرط .

وإنّما نسج نظم الآية على هذا النّسْج للإيذان بأنّ « لنفسه » مقدّم في التّقدير على متعلّقه المحذوف. والتّقدير : فلنفسه أبصر، ولولا قصد الإيذان بهذا التّقديم لقال: فمن أبصر أبصر لنفسه، كما قال «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم» والمقام يقتضي تقديم المعمول هنا ليفيد القصر، أي فلنفسه أبصر لا لفائدة غيره، لأنّهم كانوا يحسبون أنّهم يغيظون النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بإعراضهم عن دعوته إيّاهم الى الهدى، وقرينة ذلك أنّ هذا الكلام مقول من النبيء—صلى الله عليه وسلم—وقد أومأ إلى هذا صاحب الكشّاف، بخلاف آية«إن أحسنتم أحسنتم لانفسكم»، فإنّها حكت كلاما خُوطب به بنو إسرائيل من جانب الله تعالى وهم لا يتوهّمون أنّ إحسانهم ينفع الله أو إساءتهم تضرّ الله .

والكلام على قوله « ومن عمي فعليها » نظير الكلام على قوله « فمن أبصر فلنفسه » . وعُدّي فعل «عَمِيَ» بحرف (على) لأنّ العمى لمّا كان مجازا كان ضُرّا يقع على صاحبه .

وجملة « وما أنا عليكم بحفيظ » تكميل لما تضمّنه قوله « فمن أبصر فلنفسه ومن عمِي فعليها »، أي فلا ينالني من ذلك شيء فلا يرجع لي نفعكم ولا يعود عليّ ضرّكم ولا أنا وكيل على نفعكم وتجنّب ضرّكم فلا تحسبُوا أنّكم حتّى تمكرون بي بالإعراض عن الهدى والاستمرار في الضّلال .

والحفيظ : الحارس ومن يُجعل إليه نظر غيره وحفظُه، وهو بمنزلة الوكيل إلاّ أنّ الوكيل يكون مجعولا له الحفظ من جانب الشيء المحفوظ، والحفيظ أعمّ لانّه يكون من جانبه ومن جانب مَواليه. وهذا قريب من معنى قوله « وكذّب به قومك وهو الحقّ قل لستُ عليكم بوكيل ».

والإتيان بالجملة الاسميّة هنا دقيق، لانّ الحفيظ وصف لا يُفيد غيرُه مُفادَه، فلا يقوم مقامَه فعل حَفِظ، فالحفيظ صفة مشبّهة يقدّر لها فعْل منقول إلى فَعُل — بضمّ العين — لم يُنطق به مثل الرّحيم .

ولا يفيد تقديم المسند إليه في الجملة الاسميّة اختصاصا خلافا لما يوهمه ظاهر تفسير الزمخشري وإن كان العلامة التّفتزاني مال إليه، وسكت عنه السّيد الجرجاني وهو وقوف مع الظّاهر . وتقديم « عليكم » على « بحفيظ » للاهتمام ولرعاية الفاصلة .

وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَـٰتِ وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ 105

جملة معترضه تذييلا لما قَبلها . والواو اعتراضية فهو متّصل بجملة « قد جاءكم بصائر من ربّكم » الّتي هي من خطاب الله تعالى رسوله — صلّى الله عليه وسلّم — بتقدير « قل » كما تقدّم ، والإشارة بقوله « وكذلك » إلى التّصريف المأخوذ من قوله « نُصرّف الآيات » . أي ومثلَ ذلك التّصريف نُصرّف الآيات . وتقدّم نظيره غير مرّة وأوّلها قوله « وكذلك جعلناكم أمّة وسَطا » في سورة البقرة .

والقول في تصريف الآيات تقدّم في قوله تعالى « انظر كيف نصرّف الآيات » في هذه السّورة .

وقوله « وليقُولوا دَرَسْتَ » معطوف على «وكذلك نصرّف الآيات». وقد

تقدّم بيان معنى هذا العطف في نظيره في قوله تعالى « وكذلك نفصّل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين » من هذه السّورة . ولكن ما هنا يخالف ما تقدّم مخالفة مّا فإنّ قول المشركين للرّسول – عليه الصلاة والسلام – «درستَ »لا يناسب أن يكون علّة لتصريف الآيات، فتعيّن أن تكون اللاّم مستعارة لمعنى العاقبة والصيرورة كالّتي في قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكونَ لهم عدوّا وحزنا ». المعنى فكان لهم عدوّا. وكذلك هنا، أي نصرّف الآيات مثلَ هذا التّصريف الساطع فيحسبونك اقتبسته بالدّراسة والتّعليم فيقولوا: دَرَسْتَ. والمعنى : أنّا نصرّف الآيات ونبيّنها تبيينا من شأنه أن يصدر من العَالِم الّذي دَرَسَ العلم فيقول المشركون دَرستَ هذا وتَلَقّيتَه من العلماء والكُتب ، لإعراضهم عن النّظر الصّحيح الموصل إلى أنّ صدور مثل هذا التّبيين من رجل يعلمونه أمّيّا لا يكون إلاّ من قِبل وحيٍ من الله إليه ، وهذا كقوله « ولقد نعلم أنّهم يقولون إنّما يعلّمه بشر » وهم قد قالوا ذلك من قَبْل ويقولونه ويزيدون بمقدار زيادة تصريف الآيات ، فشُبّه ترَتُّب قولهم على التّصريف بترتّب العلّة الغائيّة ، واستعير لهذا المعنى الحرفُ الموضوع للعلّة على وجه الاستعارة التّبعيّة ، ولذلك سمّى بعض النّحويين مثل هذه اللاّم لام الصّيرورة، وليس مرادهم أنّ الصّيرورة معنى من معاني اللاّم ولكنّه إفصاح عن حاصل المعنى .

والدّراسة : القراءة بتمهّل للحفظ أو للفهم، وتقدّم عند قوله تعالى « وبما كنتم تدرسون » في سورة آل عمران . وفعله من باب نصر . يقال : درس الكتاب، أي تعلّم. وقد تقدّم في قوله تعالى « بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون » ، وقال « وَدَرَسوا ما فيه » . وسمّي بيت تعلّم اليهود المِدْرَاسَ ، وسمّي البيت الّذي يسكنه التّلامذة ويتعلّمون فيه المدرسة . والمعنى يقولون: تعلّمت، طعنًا في أمّية الرّسول – عليه الصّلاة والسّلام – لئلاّ يلزمَهم أنّ ما جاء به من العلم وحي من الله تعالى .

وقرأ الجمهور « درست » – بدون ألف وبفتح التّاء –. وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو «دَارسْتَ» – على صيغة المفاعلة وبفتح التّاء – أي يقولون: قرأت وقُرِىء

عليك، أي دارستَ أهل الكتاب وذاكرتهم في علمهم. وقرأه ابن عامر ويعقوب « دَرَسَتْ » — بصيغة الماضي وتاء التأنيث — أي الآيات، أي تكرّرتْ .

وأمّا اللاّم في قوله « ولنبيّنه لقوم يعلمون » فهي لام التّعليل الحقيقيّة .

وضمير «نبيّنه» عائد إلى القرآن لأنّه ماصْدَق «الآيات»، ولأنّه معلوم من السّياق .

والقوم هم الّذين اهتدوا وآمنوا كما تقدّم في قوله « قد فصّلنا الآيات لقوم يعلمون » ، والكلام تعريض كما تقدّم .

والمعنى أنّ هذا التّصريف حصل منه هدى للموفّقين ومكابرة للمخاذيل. كقوله تعالى « يضلّ به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضلّ به إلاّ الفاسقين » .

﴿ ٱتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ 106 وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ وَمَا جَعَلْنَـٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴾ 107

استئناف في خطاب النّبيء — عليه الصّلاة والسّلام — لأمره بالإعراض عن بهتان المشركين وأن لا يكترث بأقوالهم ، فابتداؤه بالأمر باتّباع ما أوحي إليه يتنزّل منزلة المقدّمة للأمر بالإعراض عن المشركين، وليس هو المقصد الأصلي من الغرض المسوق له الكلام ، لأنّ اتّباع الرّسول — صلّى الله عليه وسلّم — ما أوحي إليه أمر واقع بجميع معانيه ؛ فالمقصود من الأمر الدّوام على اتّباعه . والمعنى: أعرض عن المشركين اتّباعا لما أنزل إليك من ربّك .

والمراد بما أوحي إليه القرآن .

والاتّباع في الأصل اقتفاء أثر الماشي ، ثمّ استعمل في العمل بمثل عمل الغير ، كما في قوله « والّذين اتّبعوهم بإحسان » . ثمّ استعمل في امتثال

الأمـر والعمل بما يـأمر به المتبوع فهو الائتمـار ، ويتعدّى فعله إلى ذات المتَّبَع فيقـال : اتَّبعت فلانا بهذه المعاني الثّلاثة وهو على حذف مضاف في جميع ذلـك لأنّ الاتّبـاع لا يتعلّق بالــذّات .

وإطلاق الاتّبـاع بمعنى الائتمار شائع في القرآن لأنّه جاء بالأمر والنّهي وأمر النّاس بـاتّبـاعه، واستُعمـل أيضا في معنى المـلازمة على سبيـل المجاز المرسل، لأنّ من يتّبـع أحـدا يلازمه. ومنه سمّي الرّئيّ من الجنّ في خرافات العـرب تـابعـة ، ومنـه سمّى من لازم الصّحابي وروى عنه تـابعيـــا .

فيجـوز أن يكـون الاتّبـاع في الآية مرادا بـه دوام الامتثـال لما أمـر به القرآن من الإعـراض عن أذى المشركين وعنـادهـم، فـالاتّبـاع المأمـور به اتّبـاع في شيء مخـصوص، وهـذا مـأمـور به غيـر مـرّة ، فالأمـر بـالفعـل مستـمرّ في الأمـر بـــالـدّوام عـليـه .

ويجـوز أن يكـون أمـرا بمـلازمـة الـدّعـوة إلى الله والإعـلان بهـا ودعـاء المشركـين إلى التّـوحيد والإيمـان وأن لا يعتـريه في ذلـك لَيْن ولا هوادة حتّى لا يـكون لبـذاءتهـم وتـكذيبهـم إيّاه تـأثير على نفسه يـوهـن دعـوتهـم والحـرصَ على إيمـانهـم واعتقـاد أنّ محـاولـة إيمـانهـم لاجدوى لهـا . فـالمراد بما أوحي إليه مـا أوحـي من القـرآن خـطـابا للمشركين، أو أمـرا بـدعـوتهـم لـلاسلام وعـدم الانقطـاع عن ذلـك ، فيـكون الـكلام شدّا لساعـد النّبيء ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ في مقـامات دعوته إلى الله ، وهـذا هو المنـاسب لقولـه « ولا تسبّـوا الّـذين يدعـون من دون الله » كمـا سنبيّـنـه . وقـد تقـدّم شيء من هـذا آنفـا عنـد قـولـه تعـالى « إنْ أتّبِـعُ إلاّ مـا يـوحَى إليّ » .

وليس المـراد من الأمـر بـالاتّبـاع الأمـرُ بـاتّبـاع أوامـر القـرآن ونـواهيـه مطلقـا، لأنّه لا مناسبـة لـه بهـذا السّيـاق ، وفي الإتيان بلفظ « ربّك » دون اسم الجـلالـة تـأنيس للـرّسول ـ صلّى الله عليه وسلّـم ـ وتلطّـف معـه .

وجملة « لا إله إلاّ هو » معترضة، والمقصود منها إدماج التّذكير بالوحدانيّة لزيادة تقريرها وإغاظة المشركين .

والمراد بالإعراض عن المشركين الإعراض عن مكابرتهم وأذاهم لا الإعراض عن دعوتهم، فإنّ الله لم يأمر رسوله – صلّى الله عليه وسلّم – بقطع الدّعوة لأي صنف من النّاس ، وكلّ آية فيها الأمر بالإعراض عن المشركين فإنّما هو إعراض عن أقوالهم وأذاهم، ألا ترى كلّ آية من هذه الآيات قد تلتْها آيات كثيرة تدعو المشركين إلى الإسلام والإقلاع عن الشّرك كقوله تعالى في سورة النّساء « فأعرض عنهم وعِظْهُم » وقد تقدّم .

وقوله « ولو شاء الله ما أشركوا » عطف على جملة « وأعرض عن المشركين ». وهذا تلطّف مع الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – وإزالة لما يلقاه من الكَدَر من استمرارهم على الشّرك وقلّة إغناء آيات القرآن ونُذُره في قلوبهم، فذكّره الله بأنّ الله قادر على أن يحوّل قلوبهم فتقبَل الإسلام بتكوين آخر ولكنّ الله أراد أن يحصل الإيمانُ ممّن يؤمن بالأسباب المعتادة في الإرشاد والاهتداء ليَميز الله الخبيثَ من الطيّب وتَظهرَ مراتب النّفوس في ميادين التلقّي ، فأراد الله أن تختلف النّفوس في الخير والشرّ اختلافا ناشئا عن اختلاف كيفيّات الخِلقة والخُلُق والنّشأة والقبول ، وعن مراتب اتّصال العباد بخالقهم ورجائهم منه . فالمشركون بلغوا إلى حَضِيض الشّرك بأسباب ووسائلَ متسلسلة مترتّبة خَلْقية ، وخُلُقيّة ، واجتماعيّة ، تهيأت في أزمنة وأحوال هيّأتْها لهم ، فلمّا بَعَث الله إليهم المرشد كان إصغاؤهم إلى إرشاده متفاوتا على تفاوت صلابة عقولهم في الضّلال وعراقتهم فيه ، وعلى تفاوت إعداد نفوسهم للخير وجموحهم عنه ، ولم يجعل الله إيمان النّاس حاصلا بخوارق العادات ولا بتبديل خَلْق العقول ، وهذا هو القانون في معنى مثل هذه الآية ، فهذا معنى انتفاء مشيئة الله في هذا المقام المراد به تطمين قلب الرّسول – عليه الصّلاة والسّلام – وتذكيره بحقائق الأحوال وليس في مثل هذا عذر لهم

ولا لامثالهم من العصاة ، ولذلك ردّ الله عليهم الاعتذار بمثل هذا في قوله في الآية الآتية « سيقول الّذين أشركوا لو شاءَ الله ما أشْرَكْنا ولا آباؤنا ولا حرّمنا من شيء كذلك كذّب الّذين من قبلهم حتّى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » الآية . وفي قوله « وقالوا لو شاء الرّحمان ما عبدْناهم ما لهم بذلك من علم إنْ هم إلاّ يخرصون » في سورة فصلت، لأنّ هذه حقيقة كاشفة عن الواقع لا تصلح عذرا لمن طلب منهم أن لا يكونوا في عداد الّذين لم يشأ الله أن يرشدهم، قال تعالى « أولئك الّذين لم يرد الله أن يطهّر قلوبهم » .

ومفعول المشيئة محذوف دلّ عليه جواب (لو) على الطّريقة المعروفة. والتّقدير : ولو شاء الله عدمَ إشراكهم ما أشركوا. وتقدّم عند قولهِ تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » في هذه السّورة .

وقوله « وما جعلناك عليهم حفيظا » تذكير وتسلية ليزيح عنه كرب إعراضهم عن الإسلام لأنّ ما يحصل له من الكدر لإعراض قومه عن الإسلام يجعل في نفسه انكسارا كأنّه انكسار من عُهد إليه بعمل فلم يتَسنّ له ما يريده من حسن القيام ، فذكّره الله تعالى بأنّه قد أدّى الامانة وبلّغ الرّسالة وأنّه لم يبعثه مُكرها لهم ليأتي بهم مسلمين ، وإنّما بعثه مبلّغا لرسالته فمن آمن فلنفسه ومن كفر فعليها .

والحفيظ : القيّم الرّقيب ، أي لم نجعلك رقيبا على تحصيل إيمانهم فلا يهمّنك إعراضهم عنك وعدم تحصيل ما دعوتَهم إليه إذ لا تَبِعة عليك في ذلك ، فالخبر مسوق مساق التّذكير والتسلية ، لا مساقَ الإفادة لانّ الرّسول — عليه الصّلاة والسّلام — يعلم أنّ الله ما جعله حفيظا على تحصيل إسلامهم إذ لا يجهل الرّسولُ ما كلّف به.

وكذلك قوله « وما أنت عليهم بوكيل » تهوين على نفس الرّسول — عليه الصّلاة والسّلام — بطريقة التّذكير لينتفي عنه الغمّ الحاصل له من عدم إيمانهم.

فإن أريد ما أنت بوكيل منًّا عليهم كان تتميما لقوله « وما أرسلناك عليهم حفيظا » ؛ وإنْ أريد ما أنتَ بوكيل منهم على تحصيل نفعهم كان استيعابا لنفي أسباب التّبعة عنه في عدم إيمانهم، يقول : ما أنت بوكيل عليهم وكّلوك لتحصيل منافعهم كإيفاء الوكيل بما وكّله عليه موكّله، أي فلا تَبِعة عليك منهم ولا تقصير لانتفاء سببي التّقصير إذ ليس مقامك مقام حفيظ ولا وكيل. فالخبر أيضا مستعمل في التّذكير بلازمه لا في حقيقته من إفادة المخبر به، وعلى كلا المعنيين لا بدّ من تقدير مضاف في قوله « عليهم »، أي على نفعهم .

والجمع بين الحفيظ والوكيل هنا في خبرين يؤيّد ما قلناه آنفا في قوله تعالى « وما أنا عليكم بحفيظ » . من الفرق بين الوكيل والحفيظ فاذْكُره .

﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ 108

عطف على قوله « وأعرض عن المشركين » يزيد معنى الإعراض المأمور به بيانا ، ويحقّق ما قلناه أن ليس المقصود من الإعراض ترك الدّعوة بل المقصود الإغضاء عن سبابهم وبذيء أقوالهم مع الدّوام على متابعة الدّعوة بالقرآن ، فإنّ النّهي عن سبّ أصنامهم يؤذن بالاسترسال على دعوتهم وإبطال معتقداتهم مع تجنّب المسلمين سبّ ما يدعونهم من دون الله .

والسبّ : كلام يدلّ على تحقير أحد أو نسبته إلى نقيصة أو معرّة، بالباطل أو بالحقّ، وهو مرادف الشّتم. وليس من السبّ النسبةُ إلى خطإ في الرّأي أو العملِ، ولا النّسبة إلى ضلال في الدّين إن كان صدر من مخالف في الدّين .

والمخاطب بهذا النّهي المسلمون لا الرّسول — صلّى الله عليه وسلّم — لأنّ

الرّسول لم يكن فحّاشا ولا سبّابا لأنّ خُلقه العظيم حائل بينه وبين ذلك ، ولأنّه يدعوهم بما ينزل عليه من القرآن فإذا شاء الله تركه من وحيه الّذي ينزله ، وإنّما كان المسلمون لغيرتهم على الإسلام ربّما تجاوزوا الحدّ ففرطت منهم فرطات سبّوا فيها أصنام المشركين .

روى الطّبري عن قتادة قال « كان المسلمون يسبّون أوثان الكفّار فيردّون ذلك عليهم فنهاهم الله أن يستَسبّوا لربّهم ». وهذا أصحّ ما روي في سبب نزول هذه الآية وأوفَقُه بنظم الآية . وأمّا ما روى الطّبري عن عليّ بن أبي طلحة عن ابن عبّاس أنّه لمّا نزل قوله تعالى « إنّكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم » قال المشركون : لئن لم تنته عن سبّ آلهتنا وشتمها لنهجُوَنّ إلهك »، فنزلت هذه الآية في ذلك، فهو ضعيف لأنّ عليّ بن أبي طلحة ضعيف وله منكرات ولم يلق ابن عبّاس. ومن البعيد أن يكون ذلك المراد من النّهي في هذه الآية ، لأنّ ذلك واقع في القرآن فلا يناسب أن ينهى عنه بلفظ «ولا تسُبّوا» وكان أن يقال : ولا تجهروا بسبّ الّذين يَدْعون من دون الله مثلا . كما قال في الآية الأخرى « ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا ». وكذا ما رواه عن السدّي أنّه لمّا قربت وفاة أبي طالب قالت قريش : ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابنَ أخيه عنّا فإنّا نستحيي أن نقتله بعد موته ، فانطلق نفر من سادتهم إلى أبي طالب وقالوا : أنت سيّدنا، وخاطبوه بما راموا، فدعا أبو طالب رسولَ الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فقال له : هؤلاء قومك وبنو عمّك يريدون أن تدَعهم وآلهتَهم ويدَعوك وإلَهَك، وقالوا : لتكُفنّ عن شتمك آلهتنا أو لنشتمنّك ولنشتمنّ من يأمُرك. ولم يقل السدّي أنّ ذلك سبب نزول هذه الآية ولكنّه جعله تفسيرا للآية، ويرد عليه ما أوردناه على ما روي عن عليّ بن أبي طلحة .

قال الفخر : ههنا إشكالان هما : أنّ النّاس اتّفقوا على أنّ سورة الأنعام

نزلت دفعة واحدة فكيف يصحّ أن يقال : إنّ سبب نزول هذه الآية كذا، وأنّ الكفّار كانوا مقرّين بالله تعالى وكانوا يقولون : عبدنا الأصنام لتكون شفعاء لنا عند الله فكيف يعقل إقدامُ الكفّار على شتم الله تعالى آه .

وأقول يدفع الإشكال الأوّل أنّ سبب النّزول ليس يلزم أن يكون مقارنا للنّزول فإنّ السّبب قد يتقدّم زمانه ثمّ يشار إليه في الآية النّازلة فتكون الآية جوابا عن أقوالهم. وقد أجاب الفخر بمثل هذا عند قوله تعالى « ولو أنّنا نزّلنا إليهم الملائكة » الآية. ويدفع الإشكال الثّاني أنّ المشركين قالوا لئن لم تنته عن سبّ آلهتنا لنهجونّ إلهك، ومعناه أنّهم ينكرون أنّ الله هو إلهه ولذلك أنكروا الرّحمان « وإذا قيل لهم اسجدوا للرّحمان قالوا وما الرّحمان أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا ». فهم ينكرون أنّ الله أمره بذمّ آلهتهم لأنّهم يزعمون أنّ آلهتهم مقرّبون عند الله، وإنّما يزعمون أنّ شيطانا يأمر النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — بسبّ الأصنام، ألا ترى إلى قول امرأة منهم لمّا فتر الوحي في ابتداء البعثة : ما أرى شيطانه إلاّ ودّعه، وكان ذلك سبب نزول سورة الضّحى .

وجواب الفخر عنه « بأنّ بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أنّ المراد أنّهم يشتمون الرّسول — عليه الصّلاة والسّلام — فأجرى الله شتم الرّسول مجرى شتم الله كما في قوله تعالى « إنّ الّذين يبايعونك إنّما يبايعون الله » آهـ . فإنّ في هذا التّأويل بُعدا لا داعي إليه .

والوجه في تفسير الآية أنّه ليس المراد بالسبّ المنهي عنه فيها ما جاء في القرآن من إثبات نقائص آلهتهم ممّا يدلّ على انتفاء إلهيتها، كقوله تعالى « أولئك كالأنعام بل هم أضلّ » في سورة الأعراف . وأمّا ما عداه من نحو قوله تعالى « ألهم أرجل يمشون بها » فليس من الشّتم ولا من السبّ لأنّ ذلك من طريق الاحتجاج وليس تصدّيا للشّتم ، فالمراد في الآية ما يصدر من بعض المسلمين من كلمات الذمّ والتّعبير لآلهة المشركين، كما روي في السيرة أنّ عُروة بن مسعود الثّقفي جاء رسولا من أهل مكّة إلى رسول الله — صلّى الله عليه وسلّم — يومَ الحديبيّة فكان من جملة ما قاله « وأيم الله لكأنّي

بهؤلاء (يعني المسلمين) قد انكشفوا عنك »، وكان أبو بكر الصدّيق حاضرا، فقال له أبو بكر « امصُصْ بَظْرَ اللاّت » إلى آخر الخبر .

ووجه النّهي عن سبّ أصنامهم هو أنّ السبّ لا تترتّب عليه مصلحة دينيّة لأنّ المقصود من الدّعوة هو الاستدلال على إبطال الشّرك وإظهار استحالة أن تكون الأصنام شركاء لله تعالى، فذلك هو الّذي يتميّز به الحقّ عن الباطل، وينهض به المحقّ ولا يستطيعه المبطل ، فأمّا السبّ فإنّه مقدور للمحقّ وللمبطل فيظهر بمظهر التّساوي بينهما . وربّما استطاع المبطل بوقاحته وفحشه ما لا يستطيعه المحقّ، فيلوح للنّاس أنّه تغلّب على المحقّ. على أنّ سبّ آلهتهم لمّا كان يُحمي غيظهم ويزيد تصلّبهم قد عاد مُنافيا لمراد الله من الدّعوة، فقد قال لرسوله ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ « وجادلهم بالّتي هي أحسن»، وقال لموسى وهارون ـ عليهما السّلام ـ « فقولا له قولا ليّنا »، فصار السبّ عائقا عن المقصود من البعثة، فتمحّض هذا السبّ للمفسدة ولم يكن مشوبا بمصلحة . وليس هذا مثل تغيير المنكر إذا خيف إفضاؤه إلى مفسدة لأنّ تغيير المنكر مصلحة بالذّات وإفضاؤه إلى المفسدة بالعَرَض. وذلك مَجال تتردّد فيه أنظار العلماء المجتهدين بحسب الموازنة بين المصالح والمفاسد قوّة وضعفا ، وتحقّقا واحتمالا . وكذلك القول في تعارض المصالح والمفاسد كلّها .

وحكم هذه الآية محكم غير منسوخ. قال القرطبي : قال العلماء : حكمها باق في هذه الأمّة على كلّ حال ، فمتى كان الكافر في منعة وخيف أنّه إنْ سبّ المسلمون أصنامه أو أمور شريعتَه أن يَسُبّ هو الإسلام أو النّبيء ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ أو اللهَ عزّ وجلّ لم يحلّ للمسلم أن يسبّ صُلبانهم ولا كنائسهم لأنّه بمنزلة البعث على المعصيّة آه، أي على زيادة الكفر. وليس من السبّ إبطال ما يخالف الإسلام من عقائدهم في مقام المجادلة ولكنّ السبّ أن نباشرهم في غير مقام المناظرة بذلك ، ونظير هذا ما قاله علماؤنا فيما يصدر

من أهل الذّمة من سبّ الله تعالى أو سبّ النّبيء – صلّى الله عليه وسلّم – بأنّهم إن صدر منهم ما هو من أصول كفرهم فلا يعدّ سبّا وإن تجاوزوا ذلك عدّ سبّا، ويعبّر عنها الفقهاء بقولهم « مَا به كَفَر وغير ما به كفر » .

وقد احتجّ علماؤنا بهذه الآية على إثبات أصل من أصول الفقه عند المالكيّة، وهو الملقّب بمسألة سَدّ الذّرائع . قال ابن العربي « منع الله في كتابه أحدا أن يفعل فعلا جائزا يؤدّي إلى محظور ولأجل هذا تعلّق علماؤنا بهذه الآية في سدّ الذّرائع وهو كلّ عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصّل به إلى محظور» . وقال في تفسير سورة الأعراف عند قوله تعالى « وسْئلهم عن القرية الّتي كانت حاضرة البحر إذْ يعدون في السّبت »: قال علماؤنا : هذه الآية أصل من أصول إثبات الذّرائع الّتي انفرد بها مالك – رضي الله عنه – وتابعه عليها أحمد في بعض رواياته وخفيت على الشّافعي وأبي حنيفة – رضي الله عنهما – مع تبحّرهما في الشّريعة ، وهو كلّ عمل ظاهر الجواز يتوصّل به إلى محظور آهـ . وفَسَّر المازري في باب بيوع الآجال من شرحه للتّلقين سَدّ الذّريعة بأنّه منع ما يجوز لئلاّ يتطرّق به إلى ما لايجوز آهـ. والمراد : سدّ ذرائع الفساد ، كما أفصح عنه القرافي في تنقيح الفصول وفي الفرق الثّامن والخمسين فقال : الذّريعة : الوسيلة إلى الشّيء. ومعنى سدّ الذّرائع حسم مادّة وسائل الفساد. وأجمعت الأمّة على أنّ الذّرائع ثلاثة أقسام : أحدها معتبر إجماعا كحفر الآبار في طرق المسلمين وإلقاءِ السمّ في أطعمتهم وسبّ الأصنام عند من يُعلم من حاله أنّه يسبّ الله تعالى حينئذ . وثانيها مُلغًى إجماعا كزراعة العنب فإنّها لا تمنع لخشيَة الخمر، وكالشركة في سكنى الدّور خشية الزّنا . وثالثها مختلف فيه كبيوع الآجال، فاعتبر مالك – رضي الله عنه – الذّريعة فيها وخالفه غيره آه . وعَنَى بالمخالف الشّافعي وأبا حنيفة – رضي الله عنهما – .

وهذه القاعدة تندرج تحت قاعدة الوسائل والمقاصد ، فهذه القاعدة

شعبة من قاعدة إعطاء الوسيلة حكم المقصد خاصّة بوسائل حصول المفسدة. ولا يختلف الفقهاء في اعتبار معنى سدّ الذّرائع في القسم الّذي حكى القرافي الإجماع على اعتبار سدّ الذّريعة فيه. وليس لهذه القاعدة عنوان في أصول الحنفيّة والشّافعيّة، ولا تعرّضوا لها بإثبات ولا نفي، ولم يذكرها الغزالي في المستصفى في عداد الأصول الموهومة في خاتمة القطب الثّاني في أدلّة الأحكام .

و « عَـدْوًا » ـ بفتح العين وسكون الدّال وتخفيف الواو ـ في قراءة الجمهور، وهو مصدر بمعنى العدوان والظلم، وهو منصوب على المفعوليّة المطلقة لـ « يسبّوا » لأنّ العدو هنا صفة للسبّ، فصحّ أن يحلّ محلّه في المفعوليّة المطلقة بيانا لنوعه. وقرأ يعقوب «عُدُوًّا» ـ بضمّ العين والدّال وتشديد الواو ـ وهو مصدر كالعَدْو .

ووصفُ سبِّهم بأنّه عَدْو تعريض بأنّ سبّ المسلمين أصنامَ المشركين ليس من الاعتداء، وجعل ذلك السبّ عدوا سواء كان مرادا به الله أم كان مرادا به من يأمر النّبيء ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بما جاء به لأنّ الّذي أمر النّبيء ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بما جاء به هو في نفس الأمر اللهُ تعالى فصادفوا الاعتداء على جلاله .

وقوله «بغير علم» حال من ضمير «يسبّوا»، أي عن جهالة، فهم لجهلهم بالله لا يزعهم وازع عن سبّه، ويسبّونه غير عالمين بأنّهم يسبّون الله لأنّهم يسبّون مَن أمر محمّدا ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ بما جاء به فيصادف سبّهم سبّ الله تعالى لأنّه الّذي أمره بما جاء به .

ويجوز أن يكون «بغير علم» صفة لـ « عَدْوًا » كاشفة، لأنّ ذلك العدو لا يكون إلاّ عن غير علم بعظم الجرم الّذي اقترفوه ، أو عن علم بذلك لكن حالة إقدامهم عليه تشبه حالة عدم العلم بوخامة عاقبته .

وقوله « كذلك زيّنّا لكلّ أمّة عمَلهم » معناه كتزييننا لهؤلاء سُوءِ عملهم زَيَّنَّا لكلّ أمّة عملهم، فالمشار إليه هو ما حكاه الله عنهم بقوله « وجعلوا لله شركاء الجنّ – إلى قوله – فيسبّوا الله عدوا بغير علم ». فإنّ اجتراءهم على هذه الجرائم وعماهم عن النّظر في سوء عواقبها نشأ عن تزيينها في نفوسهم وحسبانهم أنّها طرائق نفع لهم ونجاة وفوز في الدّنيا بعناية أصنامهم. فعلى هذه السنّة وبمماثل هذا التّزيين زيّن الله أعمال الأمم الخالية مع الرّسل الّذين بُعثوا فيهم فكانوا يُشاكسونهم ويعصون نصحهم ويجترئون على ربّهم الّذي بعثهم إليهم، فلمّا شبّه بالمشار إليه تزييننا علِم السّامع أنّ ما وقعت إليه الإشارة هو من قبيل التّزيين . وقد جرى اسم الإشارة هنا على غير الطّريقة الّتي في قوله « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا » ونظائره ، لأنّ ما بعده يتعلّق بأحوال غير المتحدّث عنهم بل بأحوال أعمّ من أحوالهم . وفي هذا الكلام تعريض بالتوعّد بأن سيحلّ بمشركي العرب من العذاب مثلُ ما حلّ بأولئك في الدّنيا .

وحقيقة تزيين الله لهم ذلك أنّه خلَقهم بعقول يَحْسُن لديها مثلُ ذلك الفعل، على نحو ما تقدّم في قوله تعالى « ولو شاء الله ما أشركوا ». وذلك هو القانون في نظائره .

والتّزيين تفعيل من الزّيْن، وهو الحُسن ؛ أو من الزّينة، وهي ما يتحسّن به الشّيء . فالتّزيين جعل الشّيء ذا زينة أو إظهاره زيْنا أو نسبته إلى الزّين . وهو هنا بمعنى إظهاره في صورة الزّين وإن لم يكن كذلك، فالتّفعيل فيه للنّسبة مثل التّفسيق. وفي قوله « ولكنّ الله حبّب إليكم الإيمان وَزَيَّنه في قلوبكم » بمعنى جعله زينا، فالتّفعيل للجعل لأنّه حسَن في ذاته .

ولما في قوله «كذلك زيّنّا لكلّ أمّة عملهم» من التّعريض بالوعيد بعذاب الأمم عقّب الكلام بـ«ثُمّ» المفيدة التّرتيب الرّتبي في قوله « ثمّ إلى ربّهم مرجعهم فينبّئهم بما كانوا يعملون »، لأنّ ما تضمّنته الجملة المعطوفة

بـ«ثُمّ» أعظم ممّا تضمّنته المعطوفُ عليها، لأنّ الوعيد الّذي عُطفت جملته بـ«ثمّ» أشدّ وأنكى فإنّ عذاب الدّنيا زائل غير مؤيّد. والمعنى وأعظم من ذلك أنّهم إلى الله مرجعهم فيحاسبهم . والعدول عن اسم الجلالة إلى لفظ «ربّهم» لقصد تهويل الوعيد وتعليل استحقاقه بأنّهم يرجعون إلى مالكهم الذي خلقهم فكفروا نعمه وأشركوا به فكانوا كالعبيد الآبقين يطوّفون ما يطوفون ثمّ يقعون في يد مالكهم .

والإنباء : الإعلام، وهو توقيفهم على سوء أعمالهم. وقد استعمل هنا في لازم معناه، وهو التّوبيخ والعقاب، لأنّ العقاب هو العاقبة المقصودة من إعلام المجرم بجرمه . والفاء للتّفريع عن المَرْجِع مؤذنة بسرعة العقاب إثر الرّجوع إليه .

﴿ وَأَقْسَمُواْ بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا ٱلْآيَـٰتُ عِندَ ٱللهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ 109

عطفت جملة « وأقسموا » على جملة « اتَّبِعْ ما أوحِيَ إليك من ربّك » الآية . والضّمير عائد إلى القوم في قوله « وكذّب به قومك وهو الحقّ » مثل الضّمائر الّتي جاءت بعد تلك الآية ومعنى « لئن جاءتهم آية » آية غيرُ القرآن . وهذا إشارة إلى شيء من تعلّلاتهم للتمادي على الكفر بعد ظهور الحجج الدّامغة لهم، كانوا قد تعلّلوا به في بعض تورّكهم على الإسلام. فروى الطّبري وغيره عن مجاهد، ومحمّد بن كعب القُرظِي، والكلبي، يزيد بعضهم على بعض : أنّ قريشا سألوا رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – آية مثل آية موسى – عليه السّلام – إذ ضرب بعصاه الحجر فانفجرت منه العيون ، أو مثل آية صالح ، أو مثل آية عيسى – عليهم السّلام –، وأنّهم قالوا لمّا

سمعوا قوله تعالى « إنْ نشأ ننزّل عليهم من السّماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين » أقسموا أنّهم إن جاءتهم آية كما سألوا أو كما تُوعدوا ليوقننّ أجمعون ، وأنّ رسول الله — عليه الصلاة والسّلام — سأل الله أن يأتيهم بآية كما سألوا، حرصا على أن يؤمنوا . فهذه الآية نازلة في ذلك المعنى لأنّ هذه السّورة جمعت كثيرا من أحوالهم ومحاجّاتهم .

والكلام على قوله « وأقسموا بالله جهد أيمانهم » هو نحو الكلام على قوله في سورة العقود « أهؤلاء الّذين أقسموا بالله جهد أيمانهم » .

والأيمان تقدّم الكلام عليها عند قوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللّغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » في سورة البقرة .

وجملة « لئن جاءتهم آية » إلخ مبيّنة لجملة « وأقسموا بالله » .

واللاّم في « لئن جاءتهم آية » موطّئة للقسم، لأنّها تدلّ على أنّ الشّرط قد جعل شرطا في القسم فتدلّ على قَسَم محذوف غالبا ، وقد جاءت هنا مع فعل القسم لأنّها صارت ملازمة للشّرط الواقع جوابا للقسم فلم تنفكّ عنه مع وجود فعل القسم . واللاّم في « ليومننّ بها » لام القسم ، أي لام جوابه .

والمراد بالآية ما اقترحوه على الرّسول — صلّى الله عليه وسلّم — يَعنُون بها خارق عادة تدلّ على أنّ الله أجاب مقترحهم ليصدّق رسوله — عليه الصلاة والسّلام —، فلذلك نُكّرت « آية »، يعني : أيّةَ آيةٍ كانت من جنس ما تنحصر فيه الآيات في زعمهم .

ومجيء الآية مستعار لظهورها لأنّ الشّيء الظّاهر يشبه حضور الغائب فلذلك يستعار له المجيء .

وتقدّم بيان معنى الآية واشتقاقها عند قوله تعالى « والّذين كفروا وكذّبوا بآياتنا أولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون » في سورة البقرة .

ومعنى كون الآيات عند الله أنّ الآيات من آثار قدرة الله وإرادته، فأسباب إيجاد الآيات من صفاته، فهو قادر عليها، فلأجل ذلك شُبّهت بالأمور المدّخرة عنده، وأنّه إذا شاء إبرازَها أبرزها للنّاس ، فكلمة « عند » هنا مجاز. استعمل اسم المكان الشّديد القُرب في معنى الاستبداد والاستئثار مجازا مرسلا، لأنّ الاستئثار من لوازم حالة المكان الشّديد القرب عرفا، كقوله تعالى « وعنده مفاتح الغيب » .

والحصر بـ « إنّما » ردّ على المشركين ظنّهم بأنّ الآيات في مقدور النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — إن كان نبيئا فجعلوا عدم إجابة النّبيء — صلّى الله عليه وسلّم — اقتراحَهم آية أمارة على انتفاء نبوءته ، فأمره الله أن يجيب بأنّ الآيات عند الله لا عند الرّسول — عليه الصّلاة والسّلام —، والله أعلم بما يُظهره من الآيات .

وقوله « وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » قرأ الأكثر (أنّها) — بفتح همزة «أنّ» —. وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وخلَف، وأبو بكر عن عاصم في إحدى روايتين عن أبي بكر — بكسر همزة (إنّ) — .

وقرأ الجمهور « لا يؤمنون » — بياء الغيبة —. وقرأه ابن عامر ، وحمزة، وخلف — بتاء الخطاب —، وعليه فالخطاب للمشركين .

وهذه الجملة عقبة حَيرة للمفسّرين في الإبانه عن معناها ونظمها ولْنَأْت على ما لاح لنا في موقعها ونظمها وتفسير معناها ، ثمّ نعقّبه بأقوال المفسّرين . فالّذي يلوح لي أنّ الجملة يجوز أن تكون الواو فيها واوَ العطف وأن تكون واو الحال .

فأمّا وجه كونها واو العطف فأن تكون معطوفة على جملة « إنّما الآيات عند الله » كلام مستقلّ،وهي كلام مستقلّ وجّهه الله إلى المؤمنين، وليست من القول المأمور به النّبيءُ — عليه الصّلاة والسّلام — بقوله تعالى « قل إنّما الآيات عند الله » .

والمخاطب بـ «يشعركم» الأظهر أنّه الرّسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ والمؤمنون، وذلك على قراءة الجمهور قوله « لا يؤمنون » ــ بياء الغيبة ــ. والمخاطب بـ« يشعركم » المشركون على قراءة ابن عامر، وحمزة، وخلف « لا تؤمنون » ــ بتاء الخطاب ــ، وتكون جملة «وما يشعركم» من جملة ما أمر الرّسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ أن يقوله في قوله تعالى « قل إنّما الآيات عند الله » .

«وما» استفهامية مستعملة في التّشكيك والإيقاظ، لئلاّ يغرّهم قَسم المشركين ولا تروجَ عليهم ترّهاتهم ، فإن كان الخطاب للمسلمين فليس في الاستفهام شيء من الإنكار ولا التّوبيخ ولا التّغليظ إذ ليس في سياق الكلام ولا في حال المسلمين فيما يؤثر من الأخبار ما يقتضي إرادة توبيخهم ولا تغليطهم، إذ لم يثبت أنّ المسلمين طمعوا في حصول إيمان المشركين أو أنّ يجَابُوا إلى إظهار آية حسب مقترحهم ، وكيف والمسلمون يقرأون قوله تعالى « إنّ الّذين حقّت عليهم كلمات ربّك لا يؤمنون ولو جاءتهم كلّ آية » وهي في سورة يونس وهي نازلة قبل سورة الأنعام ، وقد عرف المسلمون كذب المشركين في الدّين وتلوّنهم في اختلاق المعاذير . والمقصود من الكلام تحقيق ذلك عند المسلمين ، وسيق الخبر بصيغة الاستفهام لأنّ الاستفهام من شأنه أن يهيّئَ نفس السامع لطلب جواب ذلك الاستفهام فيتأهّب لوعي ما يرد بعده .

والإشعار : الإعلام بمعلوم من شأنه أن يخفَى ويَدِقّ. يقال : شَعَر فلان بكذا، أي علمه وتفطّن له، فالفعل يقتضي متعلِّقا به بعد مفعوله ويتعيّن أن قوله « أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » هو المتعلّق به، فهو على تقدير باء الجرّ. والتّقدير : بأنّها إذا جاءت لا يؤمنون، فحذف الجارّ مع (أنّ) المفتوحة حذف مطّرد .

وهمزة (أنّ) مفتوحة في قراءة الجمهور . والمعنى أمُشْعِر يُشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون، أي بعدم إيمانهم .

فهذا بيان المعنى والتّركيب، وإنّما العقدة في وجود حرف النّفي من قوله « لا يؤمنون » لأنّ « ما يشعركم » بمعنى قولهم : ما يدريكم، ومعتاد الكلام في نظير هذا التّركيب أن يجعل متعلّق فعل الدّراية فيه هو الشّيء الّذي شأنُه أن يَظُنّ المخاطبُ وقوعَه، والشّيء الّذي يُظَنّ وقوعُه في مثل هذا المقام هو أنّهم يُؤمنون لأنّه الّذي يقتضيه قسمهم « لئن جاءتهم آية ليؤمننّ » فلمّا جعل متعلِّق فعل الشّعور نفيَ إيمانهم كان متعلِّقا غريبا بحسب العرف في استعمال نظير هذا التّركيب .

والّذي يقتضيه النّظر في خصائص الكلام البليغ وفروقه أن لا يقاس قوله « وما يُشعركم » على ما شاع من قول العرب « ما يُدريك »، لأنّ تركيب ما يدريك شاع في الكلام حتّى جرى مجرى المثل باستعمالٍ خاصّ لا يكادون يخالفونه كما هي سُنّة الأمثال أن لا تغيّر عمّا استعملت فيه ، وهو أن يكون اسم (ما) فيه استفهاما إنكاريا، وأن يكون متعلّق يُدريك هو الأمر الّذي ينكره المتكلّم على المخاطب. فلو قسنا استعمال « ما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » على استعمال (ما يدريكم) لكان وجود حرف النّفي منافيا للمقصود، وذلك مثار تردّد علماء التّفسير والعربيّة في محمل « لا » في هذه الآية . فأمّا حين نتطلّب وجه العدول في الآية عن استعمال تركيب (ما يدريكم) وإلى إيثار تركيب « ما يشعركم » فإنّنا نعلم أنّ ذلك العدول لمراعاة خصوصيّة في المعدول إليه بأنّه تركيب ليس متّبعا فيه طريق مخصوص في الاستعمال، فلذلك فهو جار على ما يسمح به الوضع والنظمُ في استعمال الأدواتِ والأفعالِ ومفاعيلها ومتعلّقاتها (1) .

---

(1) اعلم أن قولهم مايدريك له ثلاثة استعمالات أحدها أن يكون مرادا به (الرد) على المخاطب فى ظن يظنه فيقال له ما يدريك أنه كذا فيجعل متعلق فعل الدراية هو الظن الذى يريد المتكلم رده على المخاطب وهذا الاستعمال يجرى فيه تركيب ما يدريك وما ادراك وما تصرف منهما مجرى المثل فلا يغير عن استعماله ، ويكون الاستفهام فيه انكاريا ، ويلزم ان يكون متعلق الدراية على نحو ظن المخاطب من

فلنحمل اسم الاستفهـام هنا على معنى التّنبيه والتشكيك في الظنّ، ونحمل فعـل « يشعركـم » على أصل مقتضى أمثالـه من أفعـال العِلـم، وإذا كـان كـذلـك كان نفي إيمـان المشركين بـإتيان آيـة وإثبـاتُـه سواء في الفرض الّذي اقتضاه الاستفهام، فكان المتكلّم بـالخيار بين أن يقـول : إنّها إذا جـاءت لا يـؤمنون، وأن يقول : إنّها إذا جاءت يؤمنـون . وإنّمـا أوثـر جـانب النفي للإيمـاء إلى أنّه الطـرف الرّاجح الّذي ينبغي اعتمـاده في هـذا الظنّ .

هذا وجه الفرق بين التّركيبين. وللفروق في علم المعاني اعتبارات لا تنحصر ولا ينبغي لصاحب علـم المعـاني غضّ النّظر عنها، وكثيرا مـا بيّن عبـد القـاهر أصنـافا منهـا فليُلحَق هذا الفرق بأمثاله .

وإنْ أبَيْتَ إلاّ قياسَ « ما يشعركـم » على (مَا يُدريكم) سواء، كما سلكه المفسّرون فـاجعـل الغـالـب في استعمال (مـا يُدريـك) هو مقتضى الظّاهر في استعمال «ما يُشعركـم» واجعَل تعليـق المنفي بالفعل جـريا على خـلاف مقتضى الظّاهـر لنكتـة ذلـك الإيمـاء ويسهـل الخطـب . وأمّا وجـه كـون الواو في قـولـه « ومـا يشعـركـم » واو الحال فتكون «مـا» نكرة موصوفـة بجملـة « يشعركـم ». ومعنـاهـا شَيء موصوف بأنّه يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون . وهذا الشّيء هو مـا سبق نُزولـه من القـرآن، مثـل قولـه تعالى « إنّ الّذين حقّت عليهـم كلمات ربّـك لا يؤمنـون و لـو جـاءتهم كلّ آيـة » ، وكذلك مـا جرّبوه من تلوّن المشركين في التفصّي من ترك دين آبـائهـم ، فتكون الجملـة حالا ، أي والحال أنّ القرآن والاستقـراء أشعركـم بكذبهـم فـلا تطمعوا في إيمـانهم لو جـاءتهم آيـة ولا في صدق أيْمـانهم، قـال تعـالى « إنّهـم لا أيْمـان لهـم » . وإنّي لأعجب كيف غـاب عن المفسّرين هـذا الـوجـه من جعـل «مـا» نكرة موصوفـة في حـين أنّهـم تطرّقـوا إلى مـا هـو أغـرب من ذلـك .

إثبات أو نفي نحو ما يدريك أنه يفعل وما يدريك أنه لا يفعل. ثانيها أن يرد بعد فعل الدراية حرف الرجاء نحو : ما يدريك لعله يزكى ، اذا كان المخاطب غافلا عن ظنه وهو الاستعمال الذى على مثله خرج الخليل قوله تعالى : « وما يشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون » بناء على ترادف فعل يشعركم وفعل يدريكم . ثالثها نحو وما ادراك ما القارعة ، مما وقع بعده (ما) الاستفهامية لقصد التهويل .

فإذا جعل الخطاب في قوله « وما يشعركم » خطابا للمشركين ، كان الاستفهام للإنكار والتّوبيخ ومتعلّق فعل «يشعركم» محذوفا دلّ عليه قوله « لئن جاءتهم آية ». والتّقدير : وما يشعركم أنّنا نأتيكم بآية كما تريدون.

ولا نحتاج إلى تكلّفات تكلّفها المفسّرون، ففي الكشّاف : أنّ المؤمنين طمعوا في إيمان المشركين إذا جاءتهم آية وتمنّوا مجيئها فقال الله تعالى: وما يدريكم أنّهم لا يؤمنون ، أي أنّكم لا تدرون أنّي أعلم أنّهم لا يؤمنون . وهو بناء على جعل « ما يشعركم » مساويا في الاستعمال لِقولهم « ما يدريك » .

وروى سيبويه عن الخليل : أنّ قوله تعالى « أنّها » معناه لَعلّها ، أي لعلّ آية إذا جاءت لا يؤمنون بها. وقال : تأتي (أنّ) بمعنى لعلّ، يريد انّ في لعلّ لغة تقول : لأنّ، بإبدال العين همزة وإبدال اللام الاخيرة نونا، وأنّهم قد يحذفون اللام الاولى تخفيفا كما يحذفونها في قولهم: علّك أن تفعل،فتصير (أنّ) أي (لعلّ). وتبعه الزمخشري وبعض أهل اللّغة، وأنشدوا أبياتا.

وعن الفرّاء، والكسائي، وأبي عليّ الفارسي : أنّ «لا» زائدة، كما ادّعوا زيادتها في قوله تعالى « وحرام على قرية أهلكناها أنّهم لا يرجعون » .

وذكر ابن عطيّة : أنّ أبا عليّ الفارسي جعل «أنّها» تعليلا لقوله « عند الله » أي لا يأتيهم بها لأنّها إذا جاءت لا يؤمنون ، أي على أن يكون « عند » كناية عن منعهم من الإجابة لما طلبوه .

وعلى قراءة ابن كثير، وأبي عمرو، ويعقوب، وخلف، وأبي بكر، في إحدى روايتين عنه « إنّها » — بكسر الهمزة — يكون استئنافا. وحذف متعلّق « يشعركم » لظهوره من قوله « لَيُؤمِنُنّ بها ». والتّقدير : وما يشعركم بإيمانهم إنّهم لا يؤمنون إذا جاءت آية .

وعلى قراءة ابن عامر، وحمزة، وخلف — بتاء المخاطب —. فتوجيه قراءة خلف الّذي قرأ «إنّها» — بكسر الهمزة — ، أن تكون جملة « أنّها إذا جاءت »

الخ خطابا موجّها الى المشركين. وأمّا على قراءة ابن عامر وحمزة اللّذيْن قرآ « أنّها » - بفتح الهمزة - فأن يجعل ضمير الخطاب في قوله « وما يشعركم » موجّها إلى المشركين على طريقة الالتفات على اعتبار الوقف على « يشعركم ».

﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١١٠ ﴾

يجوز أن يكون عطفا على جملة « أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » فتكون بيانا لقوله « لا يؤمنون »، أي بأن نعطّل أبصارَهم عن تلك الآية وعقولهم عن الاهتداء بها فلا يبصرُون ما تحتوى عليه الآية من الدّلائل ولا تفقه قلوبهم وجه الدّلالة فيتعطّل تصديقهم بها، وذلك بأن يحرمهم الله من إصلاح إدراكهم، وذلك أنّهم قد خُلقت عقولهم نابية عن العلم الصّحيح بما هيّأ لها ذلك من انسلالها من أصول المشركين، ومن نشأتها بين أهل الضّلال وتلقّي ضلالتهم، كما بيّنتُه آنفا. فعبّر عن ذلك الحال المخالف للفطرة السّليمة بأنّه تقليب لعقولهم وأبصارهم، ولأنّها كانت مقلوبة عن المعروف عند أهل العقول السّليمة، وليس داعي الشّرك فيها تقليبا عن حالة كانت صالحة لأنّها لم تكن كذلك حينا، ولكنّه تقليب لأنّها جاءت على خلاف ما الشّأن أن تجيء عليه.

وضمير « به » عائد إلى القرآن المفهوم من قوله « لئن جاءتهم آية » فإنّهم عنَوا آية غير القرآن.

والكاف في قوله « كما لم يؤمنوا به أوّل مرّة » لتشبيه حالة انتفاء إيمانهم بعد أن تجيئهم آية ممّا اقترحوا. والمعنى ونقلّب أيديهم وأبصارهم فلا يؤمنون بالآية الّتي تجيئهم مثلَما لم يؤمنوا بالقرآن من قبلُ، فتقليب أفئدتهم وأبصارهم على هذا المعنى يحصل في الدّنيا، وهو الخذلان.

ويجوز أن تكون جملة « ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم » مستأنفة والواو للاستئناف،

أو أن تكون معطوفة على جملة « لا يؤمنون » . والمعنى : ونحن نقلّب أفئدتهم وأبصارهم ، أي في نار جهنّم ، كناية عن تقليب أجسادهم كلّها . وخصّ من أجسادهم أفئدتهم وأبصارهم لأنّها سبب إعراضهم عن العبرة بالآيات، كقوله تعالى « سحروا أعيُن النّاس »، أي سحروا النّاسَ بما تُخيِّلُه لهم أعينهم .

والكاف في قوله « كما لم يؤمنوا به » على هذا الوجه للتّعليل كقوله « واذكروه كما هداكم » .

وأقول : هذا الوجه يناكده قوله « أوّل مرّة » إذ ليس ثمّة مرّتان على هذا الوجه الثّاني، فيتعيّن تأويل ,أوّل مرّة» بأنّها الحياة الاولى في الدّنيا .

والتّقليب مصدر قلّب الدالّ على شدّة قلب الشّيء عن حاله الأصليّة . والقلب يكون بمعنى جعل المقابل للنظر من الشيء غير مقابل، كقوله تعالى « فأصبح يُقلّب كفّيْه على ما أنفق فيها »، وقولهم : قَلَب ظَهْر المِجَن، وقريب منه قوله « قد نرى تقلّب وجهك في السّماء » ؛ ويكون بمعنى تغيير حالة الشيء إلى ضدّها لأنّه يشبه قلب ذات الشّيء .

والكاف في قوله « كما لم يؤمنوا به » الظّاهر أنّها للتّشبيه في محلّ حال من ضمير «لا يؤمنون»، و «ما» مصدريّة. والمعنى : لا يؤمنون مثل انتفاء إيمانهم أوّل مرّة . والضّمير المجرور بالباء عائد إلى القرآن لأنّه معلوم من السّياق كما في قوله « وكذّب به قومك »، أي أنّ المكابرة سجيّتهم فكما لم يؤمنوا في الماضي بآية القرآن وفيه أعظم دليل على صدق الرّسول ــ عليه الصّلاة والسّلام ــ لا يؤمنون في المستقبل بآيةٍ أخرى إذا جاءتهم. وعلى هذا الوجه يكون قوله « ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم » معترضا بالعطف بين الحال وصاحبها . ويجوز أن يجعل التّشبيه للتقليب فيكون حالا من الضّمير في « نقلّب »، أي نقلّب أفئدتهم وأبصارهم عن فطرة الأفئدة والأبصار كما قلّبناها فلم يؤمنوا به أوّل مرّة إذ جمحوا عن

الإيمـان أوّلَ مـا دعـاهـم الرّسول ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ ، ويصير هذا التّشبيه في قـوّة البيـان للتّقليـب المجعـول حـالا من انتفـاء إيمـانهـم بـأنّ سبب صدورهـم عن الإيمـان لا يـزال قـائمـا لأنّ الله حـرمهـم إصلاح قلـوبهـم .

وجوّز بعض المفسّرين أن تكون الكاف للتّعليل على القول بأنّه من معـانيهـا، وخُرّج عليه قوله تعـالى « واذكـروه كمـا هـداكـم ». فـالمعنى : نقلّب أفئدتهم لأنّهـم عصـوا وكـابـروا فـلـم يـؤمنـوا بـالقـرآن أوّلَ مـا تحـدّاهـم، فنجعـلُ أفئدتهـم وأبصارهـم مستمرّة الانقـلاب عـن شأن العقـول والأبصار ، فهـو جـزاء لهـم على عدم الاهتمـام بـالنّظر في أمـر الله تعـالى وبعثة رسولـه، واستخفـافهـم بـالمبـادرة إلى التّكذيب قبـل التّأمّل الصّـــادق .

وتقديم الأفئدة على الأبصار لأنّ الأفئـدة بمعنى العقول، وهي محلّ الدّواعي والصّوارف، فـإذا لاح للقلب بـارق الاستـدلال وجـّه الحواس إلى الأشياء وتأمّل منهـا . والظّاهر أنّ وجـه الجمع بين الأفئـده والأبصار وعـدم الاستغنـاء بـالأفئـدة عن الأبصار لأنّ الأفئـدة تختصّ بـإدراك الآيات العقليّة المحضة، مثل آية الأمـيّة وآيـةِ الإعجـاز . ولمـّا لـم تـكفهـم الآيـات العقليّة ولم ينتفعـوا بـأفئدتهـم لأنّهـا مقلّبة عن الفطرة وسألـوا آيـات مرئيّة مبصَرة ، كـأنْ يـرقى في السّمـاء وينـزلَ عليهـم كتابـا في قرطـاس ، أخبر الله رسولـه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ والمسلمين بـأنّهم لـو جـاءتهـم آيـة مبصرة لـمَـا آمنـوا لأنّ أبصارهـم مقلّبة أيضا مثل تقليب عقـولهـم .

وذُكِّر « أوّل » مع أنّه مضاف الى «مرّة» إضافة الصفة الى الموصوف لأنّ أصل « أوّل » اسمُ تفضيـل. واسـم التّفضيـل إذا أضيـف إلى النّكـرة تعيّن فيه الإفـراد والتّذكير، كمـا تقـول : خـَديجَـةُ أوّل النّسـاء إيمـانـا ولا تقـول أولـى النّسـاء .

والمـراد بـالمـرّة مـرّة من مـرّتَـيْ مجيء الآيات، فـالمـرّة الأولى هي مَجيء القـرآن ، والمـرّة الثّانيـة هي مجيء الآيـة المقترحـة ، وهي مـرّة مفروضة .

« ونَذَرُهم » عطف على « نُقلّب ». فحُقّق أنّ معنى «نقلّب أفئدتهم» نتركها على انقلابها الّذى خلقت عليه، فكانت مملوءة طغيانا ومكابرة للحقّ، وكانت تصرف أبصارهم عن النّظر والاستدلال ، ولذلك أضاف الطّغيان إلى ضميرهم للدّلالة على تأصّله فيهم ونشأتهم عليه وأنّهم حرموا لين الأفئدة الّذى تنشأ عنه الخشيةُ والذّكرى .

والطّغيان والعَمَه تقدّما عند قوله تعالى « ويمُدّهم في طغيانهم يعمهون » في سورة البقرة .

والظّرفيّة من قوله « في طغيانهم » مجازية للدّلالة على إحاطة الطّغيان بهم، أي بقلوبهم . وجملة « ونذرهم » معطوفة على « نقلّب ». وجملة « يعمهون » حال من الضّمير المنصوب في قوله «ونذرهم » . وفيه تنبيه على أنّ العمَه ناشىء عن الطّغيان .

ســـورة المـــائـــدة

ســورة الانعــام